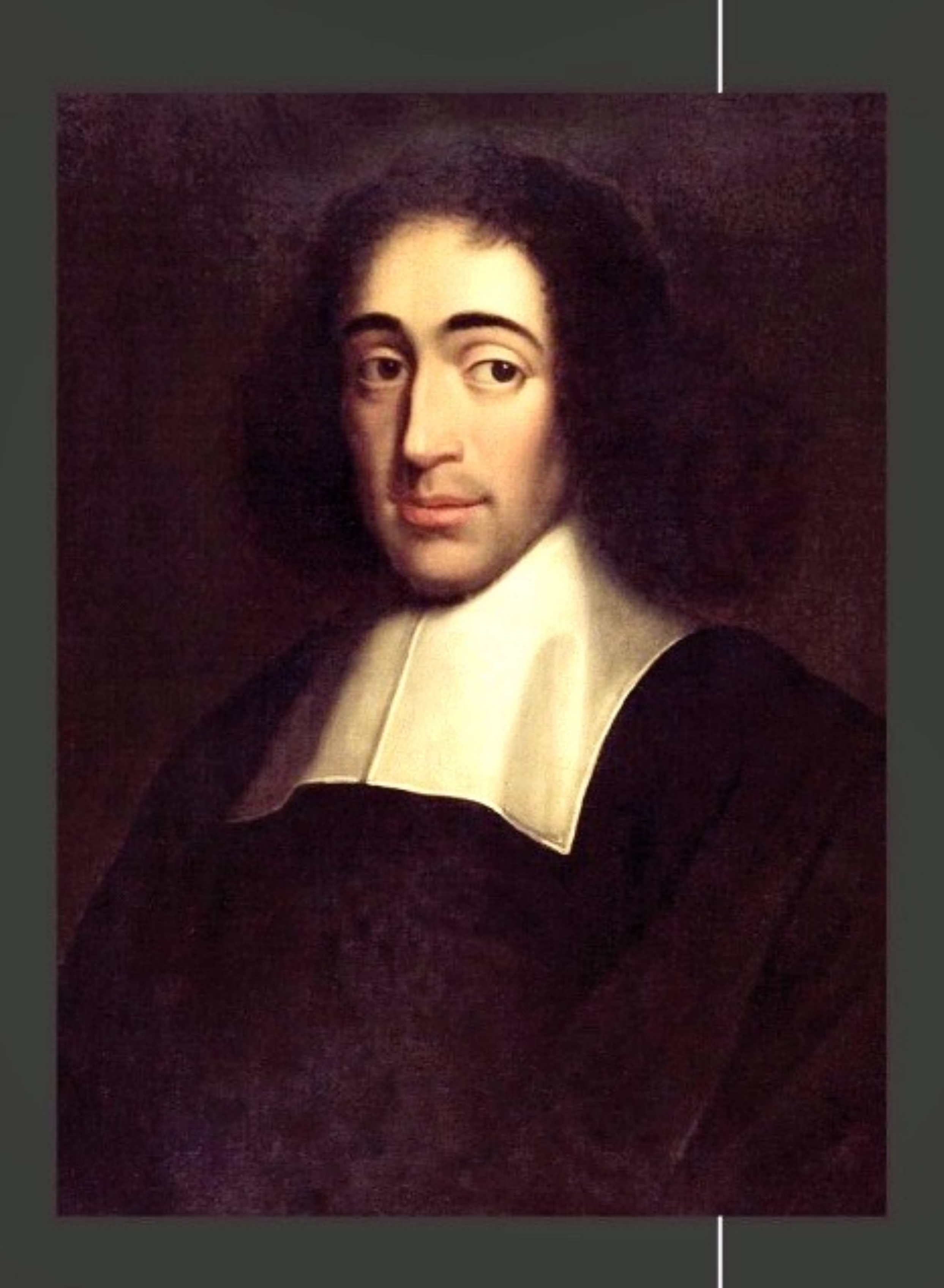
كتابُ صُنع في جهنم

رسالة سبينوزا الفاضحة وولادةُ العصر العلمانيّ



ستيفن نادلر

ترجمة: جوزف بوشرعه



كتابٌ صُنِعَ في جهنم

رسالة سبينوزا الفاضحة وولادة العصر العلماني

ستيفن نادلر

ترجمة : جوزف بوشرعه





كتابٌ صُنِعَ في جهنم:
رسالة سبينوزا الفاضحة وولادة العصر العلماني
تأليف: ستيفن نادلر
ترجمة: جوزف بوشرعه

الطبعة الأولى: 2023
رقم الإيداع: 1444/12486
ISBN: 978-603-91896-9-5

هذا الكتاب ترجمة لـ:
Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*
Princeton University Press, 2011.

الآراء والأفكار الواردة في الكتاب تمثل وجهة نظر المؤلف

الناشــر:
دار معنى للنشر والتوزيع
الرياض - المملكة العربية السعودية





info@manaa.net | @manaplatform

المحتويات

مقدّمة المترجم

لا تزال المشكلة اللاهوتية السياسية تلقي ظلالها على أزمات عصرنا، فمتى تنتهي حدود الدّين في الحياة العامّة؟ وهل يجب على السّلطة المدنيّة أن تحدّ السلطة الدينيّة؟ وإذا وجب ذلك فكيف ستنظّم هذه السلطة العلمانيّة طقوس الدّين وشعائره الاحتفاليّة؟ ليست هذه المشكلة وليدة الأمس، ولا هي محصورة في إطارٍ زمني أو مكاني محدّدٍ، بل إنّها إشكاليّةٌ نشأت مع تجمّع البشر في تنظيم سياسي ونشوء مفهوم الحدود بين المؤسسات في داخل هذا التّنظيم. ولعلّ حقبة النّهضة الأوروبيّة والقرون التي تلتها قد أثارت هذه المشكلة على نحوٍ واضحٍ ومنظّمٍ، وناقشتها في السياق اليهودي المسيحي. إذ تجنّد فلاسفةٌ ومفكّرونَ للدّفاع عن حرّيّة الأفراد واستقلاليّتهم الذّاتيّة أمام تسلّط رجال الدين وسطوتهم على الشّؤون العامّة، وهو ما حوّل الدين (وتحديدًا المسيحية) إلى أداة قهرٍ وظلمٍ بدلًا من جوهره الحقيقي، أي المحبّة والتّسامح.

وقد برزت الجمهوريّة الهولنديّة أنموذجًا عن حرّيّة التّعبير والمعتقد في القرن السّابع عشر الذي سادت فيه الاضطرابات الدّينيّة، وتبعات الثّورة الإصلاحية التي زعزعت أنظمة الحكم في أوروبا، وحوّلت المجتمعات المتثلة دينيًّا إلى مجتمعاتٍ مركّبةٍ لم تعتد عليها أوروبا الغربيّة، أقلّه منذ مرحلة أوائل القرون الوسطى. هكذا اشتعلت الفتن الطّائفية تاركةً خلفها المجازرَ والمآسي، كما تسمّمت السّياسة بسموم هذا الحقد الطّائفيّ حيث تحوّلت العِظات إلى خطبٍ سياسيّةٍ تفحم معتقدات الآخرين وطقوسهم[1]. فما كان أمام القادة العلمانيّين الذين نشؤوا على التّربية الكلاسيكيّة الإغريقيّة الرّومانيّة، ونماذج الحكم المعتدلة التي حملتها، إلّا أنْ يرضخوا لأفواه المتعصّبين، إمّا خوفًا وإمّا مسايرةً.

ظهرت أمام هذا الوضع المضطرب كتاباتٌ تبحث في أصول هذه المشكلة، وتحاول طرح بدائلَ ممكنةٍ قد تحسّن الوضع القائم. وخلافًا للأدب الطّوباويّ الذي سبقها، قاربت هذه الأعمال المشكلة السياسية اللاهوتية مقاربةً متأثّرةً بالثّورة العلميّة والفلسفة الآليّة «mechanical philosophy»، حيث سار المؤلّفون على منهج إقليدس الهندسيّ عوضًا عن السّرد الرّوائيّ والرّؤية الأفلاطونيّة المحدودة. وفي هذا السّياق التّاريخيّ، برز شابٌّ يهوديٌّ غرف من معين ثقافة مجتمعه وتراثه الدّينيّ والفكريّ، وتفاعل مع تيّارات عصره الفكريّة والفلسفيّة، وحاول انطلاقًا من تجربته الخاصّة وطموحه الشّخصيّ، أنْ يجيبَ على هذه الإشكاليّة التي شغلت عقول مفكّري القرن السّابع عشر. إنّه باروخ سبينوزا.

(1) لمراجعة أعلام حركة الإصلاح الدّينيّ وتفاصيلها الفكريّة واللاهوتية، وتبعاتها الاجتماعيّة والسياسية انظر رائعة دايرمايد ماككولوخ:

- MacCulloch, Diarmaid, *Reformation: Europe's House Divided* 1490-1700, *Vol. I* & *II*, The Folio Society: London, 2013.

سبينوزا؛ الرّجل عصره

ولد سبينوزا في عصر التّحوّلات الكبرى. فقد ورث القرن السّابع عشر إنسانويّة النّهضة، وروح التّجديد والبحث العلميّ الأكاديميّ، والمقاربة المنهجيّة للأمور، وجرأة الإصلاح الدّينيّ. لذا تبدّل منظور العالم عند المجتمعات الأوروبيّة التي أصبحت مركّبةً نتيجة حركة الإصلاح، وظهور انشقاقاتٍ في هذه الحركة. كما أيقظت المراجعات النّقديّة في العلوم والإنسانيّات طمأنينة العالم القروسطيّ، إذ دحض غاليليو النّظريّة البطليميّة في مركزيّة الأرض، وأقلق ديكارت مسلّمات الاسكولائيّين الذين حوّلوا مذهبهم الأرسطيّ إلى عقيدةٍ رسميّةٍ للكنيسة[2]، وأصّل هوبز الملكيّة في بُعدٍ ماديٍّ تمثّل بمفهوم الحالة الطّبيعيّة مقابل البُعد الميتافيزيقيّ لمفهوم الحقّ الإلهيّ.

فلا غروَ أنْ يتفاعلَ سبينوزا الشّاب مع هواجس عصره ونزعاته الفكريّة. إذ قرأ ديكارت، ثمّ شرَحَه. وقد لعبت الدّيكارتيّة دورًا تأسيسيًّا في تكوين فكر سبينوزا الشّاب. ولعلّ الآليّة التي شملت جوانب فلسفة ديكارت كلّها (ما خلا اللّه والرّوح) دفعت بسبينوزا إلى استكمال المشروع «العقلانيّ» ليضمّ الميتافيزيقيا إليها، وهذا ما سيبرز لاحقًا في **رسالته اللاهوتية السياسية**[3]. كما عكف الفيلسوف على دراسة تراثه الدّينيّ اليهوديّ، فقرأ شروحات ابن عزرا، واطّلع على كتابات ابن ميمون، بخاصّةٍ كتاب **دلالة الحائرين**

---

(2) طالع:

- Ariew, Roger, "*The Mathematization of Nature in Descartes and the First Cartesians*", in *The Language of Nature: Reassessing the Mathematization of Naturel Philosophy in the Seventeenth Century*, Minnesota studies in the philosophy of science, vol. 20, Minnesota University Press: Minneapolis, 1st edition, 2016, p. 112-133.

(3) انظُر:

- Sanchez Estop, Juan Domingo, "*Spinoza, Lecteur des Regulae. Notes sur la Cartésianisme du Jeune Spinoza*", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, Vol. 71, No. 1, p. 55-66.

الذي وجد فيه حيرةً أكثر ممّا وجد فيه دلالةً[4]. لقد ارتاب من أعمال المفسّرين اليهود الذين عكّروا صفوَ المياه كي يجعلوا كتاباتهم عميقةً، فما فسّروا الماء إلّا بالماء، واتّخذوا في مسائلَ محدّدةٍ الصّمتَ جوابًا قبل فيتغنشتاين بقرونٍ. ساهمت هذه العناصر الثّقافيّة المختلفة المشارب في صقل شخصيّة سبينوزا الفلسفيّة حتّى وجد الرّجل أسلوبه الفكريّ المتميّز في تاريخ الفلسفة.

سبينوزا؛ الفيلسوف وفكره

لا يمكن اختصار فلسفة سبينوزا، فالفكر السبينوزيّ لا يُختصر. كما لا أدّعي أنّني أوجزت كلامي أو حصرته في إطار نقاشٍ فلسفيٍّ محدّدٍ، ولكنْ ثمّة نقاط انطلاقٍ «واضحة ومتميّزة» لا بدّ من طرحها عند حديثنا عن سبينوزا. تتمثّل النّقطة الأولى بالمنهج الهندسيّ الإقليديّ، وهو الذي انطلق منه الأخير راسمًا معالمَ ميتافيزيقيّةً جديدةً حاولت إلحاق الميتافيزيقيا بمنزلة الرّياضيّات[5]. ولعلّ ما يميّز منهج سبينوزا هو انسلاخه عن الفكر الأرسطيّ الاسكولائيّ، تمامًا كمثل ديكارت الذي سبقه، خصوصًا في مسألة الوجود بالقوّة «potentiality» والوجود بالفعل «actuality». فقد أثبت الأرسطيّون الاثنين معتمدين على منهج إقليدوس الهندسيّ مثالًا، ولكنّ سبينوزا رفض تمامًا هذا التّصوّر[6]، وكأنّه أحيا تعاليم المدرسة الميغاريّة التي حاول أرسطو

(4) Durant, Will, *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, Pocket Books: New York, 2006, p.191.

(5) Martineau, James, *A Study of Spinoza*, Macmillan: London, 1882, p. 161-166.

(6) ناقش فيليانين «V. Viljanen» هذه المسألة في كتابه هندسة القوّة عند سبينوزا «*Spinoza's Geometry of Power*» حيث كتب: «لا قوّةَ في الله أو الطّبيعة ما خلا القوّة الفاعلة»، أي لا وجودَ بالقوّة، بل كلّ ما يوجد فهو موجودٌ بالفعل. راجع:

- Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press: Cambridge, 2011, p. 147.

نفسه تفنيدها في كتابه **الميتافيزيقيا**[7]. هذه الرّيضنة «mathematization» والآليّة حكمتا، أو حتّمتا، موقفه الضّرورانيّ، وتأليهه دور العقل في الحكم الصّالح، إذا ما جاز التّعبير.

تقف انفعالاتنا عائقًا أمام بلوغ المقام الفاضل الكامل، فهي أصل أفعالنا اللّاأخلاقيّة، لذا لا بدّ من تفعيل ملكة العقل، فنصل إلى معرفة الله العقليّة، عندئذٍ تخلّد أرواحنا. فما الخلود السّبينوزيّ سوى استكمالٍ للسّلوك الأخلاقيّ المتمثّل باتّباع نظام الطّبيعة وبلوغ الغبطة الحقّة في الحياة الأرضيّة[8]. طبعًا، هذا البنيان الميتافيزيقيّ الضّخم ما كان ليشرع به الفيلسوف لولا البيئة التّسامحيّة في الجمهوريّة الهولنديّة. ولكنْ وقفت جمهوريّة سبينوزا على حدّ سيفٍ، إذ لم يكفّ القساوسة المتشدّدون عن التّدخّل في الشّؤون العامّة، وفرض إرادتهم المترمّتة على الأوصياء المتسامحين. هكذا، انصرف سبينوزا ليعمل على ما سيصبح رائعته في الفلسفة السياسية: **الرّسالة اللاهوتية السياسية**. ولكنّ أفكاره الميتافيزيقيّة التي وضع حجر زاويتها في **علم الأخلاق** تسرّبت تيّارًا هادئًا تحت تصوّره لأنموذج الحكم المثاليّ.

الكتاب المصنوع في جهنّم

لقد ترك سبينوزا الفلسفة النّظريّة واتّجه نحو الممارسة مباشرةً. تخلّى عن مشروعه الأخلاقيّ وتعبيد مسار الخلاص والغبطة لصالح تقييم المشكلة المذكورة أعلاه، ومعالجة هواجس عصره. وقد يتفاجأ البعض بواقعة أنّ كتابًا في الفلسفة السياسية يحتوي دراسةً كتابيّةً، حيث اعتمد فيه

(7) Aristotle, *Metaphysics*, Book Theta (IX), Translated by Reeve, C.D.C., Hackett: Indianapolis, 2016, p. 143-144

(8) Faguet, Emile, *Initiation Philosophique*, Collection des Initiations, Librairie Hachette: 1913, p. 111-113

سبينوزا تأويلًا تاريخيًّا نقديًّا للكتاب المقدّس (أي شرحه شرحًا طبيعانيًّا يرتكز على الملاحظات العيانيّة والمعطيات التّجريبيّة): فما الأنبياء والنبوّة سوى أفرادٍ ذوي مقدرةٍ عاليةٍ في المخيّلة. أمّا الكتاب المقدّس نفسه فعملٌ أدبيٌّ كالكتب الأخرى، ولكنْ ما يفرّقه عنها هو الرّسالة الأخلاقيّة التي يبثّها في نفوس البشر (أي العدل والإحسان)، وقد اختزلها سبينوزا بالأمرين البسيطين: أحبب إلهك، وأحبب جارك. وحتمًا أدّى تصوّرُ سبينوزا لنظام الطّبيعة دورًا في قراءته الأحداث الخارقة للطّبيعة (أي المعجزات) المذكورة في الأسفار المقدّسة، وفي انتقاده مواقف الفلاسفة الذين أجازوا حدوثها (أي ابن ميمون). فالطّبيعة كاملةٌ تامّةٌ لا استثناءَ فيها.

طبعًا، لا يمكننا إلّا أنْ نلحظَ الأبعاد الآليّة لهذا الموقف وخطورتها (من منظور رجال الدّين) على التّصوّر التّقليديّ للألوهيّة (وهو ما اعتبره سبينوزا تصوّرًا مؤنسنًا) التي تكون نتيجتها الإلحاد، كذلك لا يسعنا إلّا أنْ نذكرَ تأثير هوبز الواضح في النّاحيتين الميتافيزيقيّة (الآليّة) والسياسية (افتراض حالةٍ طبيعيّةٍ عند البشر، وفكرة العقد الاجتماعيّ). لكنّ سبينوزا وروحه التّسامحيّة التي تعلّمها من البيئة الهولنديّة جعلته يفترق عن الأخير ليناصر نظامًا أقلّ تقييدًا وأكثر انفتاحًا للأفراد يحمي حقوقهم (حرّيّة التّعبير) ويدافع عنها (التّسامح).

ونجح نادلر في وضع **الرّسالة** في سياقها التّاريخيّ، ذاكرًا المخاطر التي واجهت مؤلّفها وناشرها، من دون إسقاط الأفكار التي دافع عنها سبينوزا صونًا لمبادئ الجمهوريّة التي أحبّها، وأوّلها حرّيّة التّفلسف، **فلا أحدَ يستحقُّ عقوبةً على الفكر**«cogitationis poenam nemo patitur». لذا ما بين يدي القارئ كتابٌ من عشرة فصولٍ، إنّه خلاصة بحث نادلر وأسلوبه العلميّ الرّصين في التّاريخ المحيط **بالرّسالة اللاهوتية السياسية**، والمواقف «الرّاديكاليّة» فيها، كنَفي إمكان حدوث المعجزات، وبشريّة منشأ الكتاب

المقدّس، وفصل الدّين عن الدولة، فلا يتدخّل رجال الدّين بالحياة العامّة والخاصّة، وأهمّيّة المواطنة عوضًا عن الانتماء القبليّ الطّائفيّ، والتّسامح الكبير الذي تعدّى تسامح «ليبراليّ» القرن السّابع عشر (جون لوك)، وصون حرّيّة التّعبير، وما شابهها من مواقفَ ما تزال في القرن الحادي والعشرين موضع جدالٍ ونقاشٍ. لذا، لن يتفاجأ المرء من ردّة الفعل العنيفة التي تلقّاها الكتاب حتّى نعتَه البعض كتابًا مصنوعًا في جهنّم.

ملاحظاتٌ حول التّرجمة

لا شكّ في أنّ ترجمة المفاهيم السبينوزيّة عملٌ شاقٌّ بحدّ ذاته، والأمر يعود إلى كثرة الدّلالات التي يلحقها الفيلسوف بمفاهيمه، على سبيل المثال، لفظة «*beatitudo*» التي عرّبتها بالغبطة، إذ تحمل هذه اللّفظة معنى البركة (في دلالتها الدّينيّة)، والهناء أيضًا، لذا تحيل إلى دلالةٍ دينيّةٍ تتمثّل بالسّعادة الرّوحيّة (أو النّفسيّة). وثمّة ألفاظٌ شاع تداول ترجمةٍ مغلوطةٍ لها، كمثل «natural light» التي ارتأيت ترجمتها بالنّور الطّبيعيّ، وقد عرّبها البعض بالنّور الفطريّ واقفًا عند حدّ دلالتها، لكنّ هذا التّعريب لا يتوافق مع المصطلح اللّاتينيّ «*Lumen naturale*»، ولا مع المعنى الدّقيق المقصود بالطّبيعيّ. إذ لا يقصد سبينوزا بُعدًا قبليًّا في نور العقل فحسب (وهو ما تشير إليه لفظة «الفطريّ» حصرًا)، بل يشمل أيضًا ما نعرفه حسّيًّا[9]. كما اعتمدت على عبارة «الانفعالات السّلبيّة» التي اعتمدها فؤاد زكريّا تعريبًا لـ«passive affects»[10]، فيما أسقطتُ عبارة «الفكرة الكافية»، وهي تعريبه لمفهوم «*idea adaequata*»، مستندًا إلى العبارة التي اعتمدها جلال الدّين

(9) وهذا هو المقصد الذي يخلص إليه كورلي في ترجمته الرّسالة، راجع:
-Spinoza, Baruch, *The Collected Works of Spinoza*, *Vol. II*, edited and translated by Curley, Edwin, Princeton University Press: Princeton, 2016, p. 645.

(10) راجع: زكريا، فؤاد. إسبينوزا، دار التنوير للطّباعة والنّشر: بيروت، 1981.

سعيد، أي «الفكرة التّامّة»[11]. أمّا المفاهيم الأخرى كالخلاص، والطّاعة، والتّقوى، وغيرها، فهي واضحةٌ جليّةٌ لا تحتاج إلى توليد ولا نحت في التّعريب.

وفي ما يخصّ الاقتباسات الكتابيّة اعتمدت في العهد القديم على التّرجمة اليسوعيّة التي صدرت في ثمانينات القرن الماضي، وهي مراجعةٌ وتبسيطٌ للتّرجمة التي أصدرها الآباء اليسوعيّون سنة 1881[12]، وهي الأفصح، وقد نقّحها آنذاك العالم اللّغويّ إبراهيم اليازجي، وأمضى فيها نحو تسع سنين (خصوصًا العهد القديم) بعد أنْ تمكّنَ من مبادئ اللّسانيْن العبريّ والسّريانيّ[13]. لكنّني استندتُ في العهد الجديد على ترجمة كرنيليوس فان دايك «C. Van Dyck» الأمينة عن اليونانيّة[14]، وهي في الأصل مشروع ترجمة إيلاي سميث «Eli Smith»، وقد أتمّها فان دايك بعد وفاة الأخير، حيث عاونهما بطرس البستانيّ في مراجعة تراكيبها وألفاظها العربيّة، ونُشرت سنة 1860[15].

أمّا الاقتباسات الميمونيّة فهي من ثلاثة مصادرَ: الأوّل **دلالة الحائرين**، والثّاني **شرح المشنه** أو ما يُعرف **بكتاب السّراج**، أمّا الثّالث فهو **مشنه توراه**. ومن المعروف أنّ موسى بن ميمون قرطبيٌّ أندلسيٌّ ألّف بلسان دولته كتابَي **دلالة الحائرين والسّراج**، أمّا **مشنه توراه** فقد وضعه المؤلّف

(11) لقد أقرّ جلال الدّين سعيد نفسه في مقدّمة ترجمته لكتاب **علم الأخلاق** أنّه اعتمد على تعريب محمّد مصطفى حلمي لهذا المصطلح:
سبينوزا، باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمة سعيد، جلال الدّين، المنظّمة العربيّة للتّرجمة: بيروت، ط1، 2009، مقدّمة المترجم، ص 24-25.

(12) الكتاب المقدّس، **العهد القديم**، المقدّمة، دار المشرق: بيروت، ط6، 2000، ص 8.

(13) الفاخوري، حنّا، **تاريخ الأدب العربيّ**، منشورات المكتبة البولسيّة: جونيه، ط 20، 2008، ص 963-964.

(14) العهد الجديد والمزامير، ترجمة فان دايك، دار الحياة للنّشر والتّوزيع: عمّان – الأردن، لا تَ.

(15) راجع:
البارودي، إسكندر نقولا، **حياة كرنيليوس فان ديك**، المطبعة العثمانيّة: بعبدا – لبنان، 1900.
خوري، يوسف قزما، **الدّكتور كرنيليوس فان ديك ونهضة الدّيار الشّاميّة العلميّة في القرن التّاسع عشر**، دار سوراقيا للنّشر: لندن، 1991.

بالعبريّة. ففي ما يخصّ **الدّلالة** اعتمد نادلر على ترجمة شلومو باينز «Shlomo Pines» ذات المجلّدين[16]، وهي ترجمةٌ إنكليزيّةٌ عن نصٍّ كُتِب بالهوديّة العربيّة «Judeo-Arabic»[17]، (والذي نقله ابن طبّون معاصر ابن ميمون إلى اللّسان العبريّ)[18]. ونظرًا إلى كونه كتابًا عربيًّا أصيلًا اعتمدت على طبعة محمّد أتاي الذي راجع الكتاب بنصّه اليهوديّ العربيّ وقابله بعددٍ من النّسخ منها: نسخة تل أبيب التي طُبعت باليهوديّة العربيّة سنة 1929، ونسخة مخطوطة **دلالة الحائرين** بالحروف العربيّة التي تعود إلى القرن التّاسع الهجريّ، عثر عليها المحقّق في مكتبة جار الله في إسطنبول، ثمّ حرّر الكتاب بالأحرف العربيّة مترجمًا العبارات العبريّة التي وردت فيه[19]. وقد أوردت صفحات المصدر العربي بين هلالين معقوفين [...] في المتن. أمّا **كتاب السّراج** فقد نشر المستشرق والقسّ الإنكليزيّ إدوارد بوكوك «Edward Pococke» فصولًا منه مع ترجمةٍ مقابلةٍ باللّاتينيّة[20]، لكنّي لم أعثر على

(16) راجع:

Maimonides, Moses, *Guide of the Perplexed*, 2 Vols., translated by Pines, Shlomo, University of Chicago Press: Chicago, 1963.

(17) وهي تنويعةٌ لسانيّةٌ دينيّةٌ «*religiolect*» اختلفت خصائصها اللّسانيّة باختلاف المواضع التي قطنتها الجماعات اليهوديّة في العالم العربيّ الإسلاميّ، ولا يمكن إيجاز تعريفها باعتبارها لغةً عربيّةً بالأحرف العبريّة، بل لها خصائص لسانيّةٌ تفصلها عن اللّسان العربيّ الفصيح (أو لهجاته). إذ انتشرت اليهوديّة العربيّة في المجتمعات اليهوديّة قرابة القرن الثّامن بعد الفتوحات الإسلاميّة، وقد تقابلها الكرشونيّة في المجتمعات السّريانيّة. راجع:

Hary, Benjamin, *Judeo-Arabic in the Arabic-Speaking World*, in *Languages in Jewish Communities, Past and Present*, *CSL*, Vol. 112, edited by Hary, Benjamin & Bunin Benor, Sarah, De Gruyter: Berlin, 2019.

(18) ترجمه ابن طبّون في السّنة عينها التي توفّي فيها ابن ميمون (1204 م) بعنوان «موره نيفوكيم» «*Moreh Nevukim*»، راجع:

Frank, Daniel, and Segal, Aaron, *Introduction*, *in Maimonedes' Guide of the Perplexed a Critical Guide*, Cambridge Critical Guides, edited by Frank, Daniel, and Segal, Aaron, Cambridge University Press: Cambridge, 2021, p. 1.

(19) موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق وترجمة محمّد أتاي، منشورات الجمل: بغداد-بيروت، ط1، 2011، مقدّمة النّاشر، ص 19-26.

(20) انظُر الكتاب:

=

طبعةٍ عربيّةٍ له، فما كان أمامي سوى ترجمة التّرجمة.

ختامًا، أودّ أنْ أشدّد على أهمّيّة كتاب نادلر الذي أظهر فيه مخاطرة سبينوزا في جهاده العقليّ في سبيل بثّ روح التّسامح بين مجتمعات الجمهوريّة الهولنديّة، والدّفاع عن حرّيّة التّعبير (والتّفلسف) في عصرٍ لم يتردّد أبناؤه في اللّجوء إلى العنف دفاعًا عن معتقداتهم أو إكراهها على الآخرين المختلفين عنهم.

المصادر والمراجع

• **المصادر**

الكتاب المقدّس، العهد القديم، المقدّمة، دار المشرق: بيروت، ط 6، 2000.

العهد الجديد والمزامير، ترجمة فان دايك، دار الحياة للنّشر والتّوزيع: عمّان – الأردن، لا تَ.

موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق وترجمة محمّد أتاي، منشورات الجمل: بغداد-بيروت، ط1، 2011.

• **المراجع**

البارودي، إسكندر نقولا، **حياة كرنيليوس فان ديك**، المطبعة العثمانيّة: بعبدا – لبنان، 1900.

خوري، يوسف قزما، **الدّكتور كرنيليوس فان ديك ونهضة الدّيار الشّاميّة العلميّة في القرن التّاسع عشر**، دار سوراقيا للنّشر: لندن، 1991.

زكريا، فؤاد. **إسبينوزا**، دار التنوير للطّباعة والنّشر: بيروت، 1981.

سبينوزا، باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمة سعيد، جلال الدّين، المنظّمة العربيّة للتّرجمة: بيروت، ط1، 2009.

Pocock, Edward, *The Theological Works of the Learned Dr. Pocock, Containing his Porta Mosis and English Commentaries on Hosea, Joel, Micah, and Malachi, in Two Volumes, Vol.*1, London, Printed for the Editor: 1740. =

الفاخوري، حنّا، **تاريخ الأدب العربيّ**، منشورات المكتبة البولسيّة: جونيه، ط 20، 2008.

- References

Ariew, Roger, "*The Mathematization of Nature in Descartes and the First Cartesians*", in *The Language of Nature*: *Reassessing the Mathematization of Naturel Philosophy in the Seventeenth Century*, Minnesota studies in the philosophy of science, vol. 20, Minnesota University Press: Minneapolis, 1st edition, 2016.

Aristotle, *Metaphysics*, Book Theta (IX), Translated by Reeve, C.D.C., Hackett: Indianapolis, 2016.

Durant, Will, *The Story of Philosophy*: *The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, Pocket Books: New York, 2006.

Frank, Daniel, and Segal, Aaron, *Introduction*, in *Maimonedes' Guide of the Perplexed a Critical Guide*, Cambridge Critical Guides, edited by Frank, Daniel, and Segal, Aaron, Cambridge University Press: Cambridge, 2021.

Hary, Benjamin, *Judeo-Arabic in the Arabic-Speaking World*, in *Languages in Jewish Communities*, *Past and Present*, *CSL*, Vol. 112, edited by Hary, Benjamin & Bunin Benor, Sarah, De Gruyter: Berlin, 2019.

MacCulloch, Diarmaid, *Reformation*: *Europe's House Divided* 1490-1700, *Vol. I* & *II*, The Folio Society: London, 2013.

Maimonides, Moses, *Guide of the Perplexed*, 2 Vols., translated by Pines, Shlomo, University of Chicago Press: Chicago, 1963.

Martineau, James, *A Study of Spinoza*, Macmillan: London, 1882.

Pococke, Edward, *The Theological Works of the Learned Dr. Pocock, Containing his Porta Mosis and English Commentaries on Hosea, Joel, Micah, and Malachi, in Two Volumes, Vol.*1,

London, Printed for the Editor: 1740.

Spinoza, Baruch, *The Collected Works of Spinoza, Vol. II*, edited and translated by Curley, Edwin, Princeton University Press: Princeton, 2016.

Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press: Cambridge, 2011.

- Références

Faguet, Emile, *Initiation Philosophique*, Collection des Initiations, Librairie Hachette: 1913

Flaubert, Gustave, *Lettres de Gustave Flaubert a George Sand*, Charpentier et Cie Editeurs : Paris, 1884.

Sanchez Estop, Juan Domingo, "*Spinoza, Lecteur des Regulae. Notes sur la Cartésianisme du Jeune Spinoza*", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, Vol. 71, No. 1, p. 55-66.

المقدّمة

ثار اللّاهوتيّ الألمانيّ ياكوب توماسيوس «Jakob Thomasius» في أثناء كتابته في مايو 1670 غاضبًا على كتابٍ نُشر مجهول المؤلّف، حيث زعم أنّه «وثيقةٌ لا ربّ لها»، وينبغي حظرها في الدّول كلّها. أمّا زميله الهولنديّ ريغنير فان مانسفيلت «Regnier van Mansvelt»، وهو أستاذٌ في جامعة أوترخت، فأصرّ أنّ العمل يضرّ الأديان كلّها، «ويجب دفنه أبدًا في عدمٍ أزليّ». وكتب ويلم فان بلينبورغ «Willem van Blijenburgh»، وهو تاجرٌ هولنديٌّ محبٌّ للفلسفة: «هذا الكتاب الإلحاديّ الطّافح بالأفكار المكروهة... يجب أن ينبذه كلّ عاقلٍ». وذهب أحد النّقّاد إلى تسميته «كتابًا صُنِعَ في جهنّم» ألّفه الشّيطان نفسه.

إنّ موضوع هذه السّهام النّقديّة كتابٌ عنوانه «*Tractatus Theologico-Politicus*» (**الرّسالة اللاهوتية السياسية**) ومؤلّفه يهوديٌّ محرومٌ من أمستردام: باروخ دي سبينوزا. لقد عدّ معاصرو سبينوزا **الرّسالة** الكتاب المطبوع الأخطر، حيث اعتبروها تهديدًا يقوّض الإيمان الدّينيّ، والانسجام الاجتماعيّ السّياسيّ، وحتّى السّلوك الأخلاقيّ اليوميّ. لقد اعتقدوا أنّ المؤلّف الذي لم يدم سرّهويّته طويلًا، شخصٌ مُعادٍ للدّين، وراديكاليٌّ في السّياسة، سعى إلى نشر الإلحاد والخلاعة في العالم المسيحيّ. وإنّ الأصوات الجاهرة استهجانًا على **الرّسالة** هي أحد أهمّ الأحداث في التّاريخ الأوروبيّ الثّقافيّ التي

وقعت في مطلع عصر التّنوير[1]. وفيما وضع الكتاب أسس التّفكير اللّيبراليّ، والعلمانيّ، والدّيمقراطيّ، فقد كشف الصّراع حوله عن تنازعٍ عميقٍ في عالمٍ بدا أنّه تعافى من الحروب الدّينيّة الوحشيّة منذ أكثر من قرنٍ.

زد على ذلك، أنّ **الرّسالة** هي أحد أهمّ الكتب التي أنتجها الفكر الغربيّ. لقد كان سبينوزا المفكّر الأوّل الذي حاجَّ بأنّ الكتاب المقدّس ليس كلام الله الحرفيّ بل إنّه ضربٌ من الأدب البشريّ، وأنّ «الدّيانة الحقّة» لا علاقة لها باللّاهوت، أو الشّعائر اللّيتورجيّة، أو العقائد الطّائفيّة، إنّما تتألّف من قاعدةٍ أخلاقيّة بسيطةٍ: أحبب جارك؛ كما أنّه أوّل من حاجَّ بوجوب عدم تدخّل السّلطات الكنسيّة في إدارة الدّولة الحديثة. كذلك أصرّ سبينوزا على أنّ «العناية الإلهيّة» ليست سوى قوانين الطّبيعة، وأنّ المعجزات مستحيلةٌ (وذلك بوصفها خروقًا لنظام طبيعة الأشياء)، وليس الاعتقاد فيها سوى تعبيرٍ عن جهلنا بأسباب الظّواهر الحقيقيّة، وأنّ أنبياء العهد القديم كانوا أفرادًا عاديّين ذوي تفوّقٍ أخلاقيٍّ، حيث صُودف امتلاكهم مخيّلاتٍ قويّةً. تقدّم فصول الكتاب السياسية دفاعًا فصيحًا عن الدّيمقراطيّة والتّسامح (بخاصّةٍ «حرّيّة التّفلسف» من دون تدخّل السّلطات).

***

غالبًا ما تكون سمعة فيلسوفٍ من الماضي مقيّدةً بالمسائل الشّائعة عند الفلاسفة المعاصرين. إذ أُسقطت أعلام الفلاسفة الكلاسيكيّين من كتب التّاريخ أو أُضيفت إليها، على الرّغم من ثبات معظمها زمنًا طويلًا فيها (كالأعضاء الدّائمين في مجلس الأمن). ولم يحز سبينوزا على مكانته المستحقّة بينهم، خصوصًا في العالم الفلسفيّ الإنكليزيّ الأمريكيّ في النّصف الأوّل من القرن العشرين. كما لم يُعدّ مفكّرًا مؤثّرًا، وقلّما دُرست

(1) انظُرْ: Israel 2001a.

أعماله في المحاضرات الجامعيّة في تاريخ الفلسفة، على الرّغم من منزلته المشرّفة بصفته أحد أهمّ المفكّرين الغربيّين. وحتمًا لم تساعد منزلته واقعة أنّ رائعته الميتافيزيقيّة الأخلاقيّة -أي كتاب **علم الأخلاق**، على الرّغم من تأليفها على النّهج الهندسيّ- مبهمةٌ جدًّا (خلافًا لوضوح التّفكير والأسلوب السّهل الذي نعثر عليه، أقلّه في المبدأ، عند الفلاسفة التّحليليّين)، كما لم تسعفه واقعة أنّه ناصر عقائدَ بلغت في رأي الكثيرين حدّ التصوّف.

بدأت مرحلة استعادة فلسفة سبينوزا في النّصف الأخير من القرن العشرين، وذلك فيما سيطر مجالا الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا على الفلسفة الأكاديميّة. لكنّها لم تكن ميتافيزيقيا الأنظمة الفلسفيّة التي عهدناها في الحقب السّابقة، ومنها ميتافيزيقيا سبينوزا، أو الميتافيزيقيا المثاليّة التي ناصرها هيغليو جامعة كمبريدج في أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بل كانت تحقيقاتٍ تحليليّةً دقيقةً في الذّهن، والمادّة، والسّببيّة، والكلّيّات. وفي الوقت عينه درس الإبستيمولوجيّون الحديثون طبيعة الاعتقاد، والحقيقة، والتّعليل، والمعرفة، كأفلاطون وديكارت اللّذين سبقاهم. وقد اعتُقد بأنّ لدى سبينوزا كلامًا مهمًّا ليقوله في هذه المواضيع الفلسفيّة (على الرّغم من مزاعمه المنمّقة). علاوةً على ذلك، إنّ موقف سبينوزا غير التّقليديّ في الله ومقاربته المتميّزة إلى مشكلة الذّهن الجسد جعلاه يبدو في بعض النّواحي أكثر حداثةً من معاصريه في القرن السّابع عشر ذوي النّزعات الدّينيّة.

ونتجت عن ذلك إشكاليّةٌ تمثّلت باعتبار سبينوزا (كديكارت) فيلسوفًا انحصر انشغاله بالميتافيزيقيا والإبستمولوجيا، ولم يُعنَ إلّا بالأسئلة المرتبطة بطبيعة الجوهر ومشكلة الذّهن الجسد، كما لم يهتمّ إلّا بالتّشكيك في المعرفة البشريّة. لذا، ارتكز التّدريس والدّراسة على القسمين الأوّل والثّاني من **علم الأخلاق** حيث نجد فيهما موقف سبينوزا الواحديّ

في الطّبيعة «monistic»، وتفسيره للفهم والإرادة، ومذهب توازي الذّهن الجسد «Mind-body parallelism»، الذي افتُرض أنّه جواب سبينوزا على الصّعوبات التي اعترضت ثنائيّة ديكارت «dualism». أمّا القسم الثّالث، والرّابع، والخامس من **علم الأخلاق**، أيّ نظريّته في الانفعالات وفلسفته الأخلاقيّة، فقلّما نوقشت (أو دُرّست). وهذا ما كوّن صورةً ناقصةً ومضلّلةً عن مشروع سبينوزا الفلسفيّ؛ فلا غروَ بأن يتعجّب المرء في سبب تسمية الكتاب **علم الأخلاق**.

وقد عوملت **رسالة** سبينوزا **اللاهوتية السياسية** معاملةً أسوأ في هذه الحقبة؛ فعلًا، تجاهلها الفلاسفة في القرن العشرين. ولم يتأتَّ إهمالها من المتخصّصين في الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا فحسب، بل من المتخصّصين في الفلسفة السياسية وفلسفة الدّين أيضًا، وهذا ما يثير العجب[2]. وقليلةٌ هي كتب تاريخ الفكر السياسيّ التي ناقشت سبينوزا، وقلّما ذكرت الأعمال في فلسفة الدّين اسمه. ولا يزال صعبًا العثور على **الرّسالة** مدرّسةً في مادّةٍ فلسفيّةٍ في الجامعات[3].

وعلى الرّغم ممّا سبق، استمرّ إعجاب النّاس بفكر سبينوزا خارج الجدران الأكاديميّة. ولم ينحصر الاهتمام بما قاله الفيلسوف في الجوهر أو في مشكلة الذّهن الجسد، وهما من المواضيع التي لا يتحمّس لها سوى الفلاسفة المتخصّصين، بل شملت مواقفه في الله، والدّين، والكتاب المقدّس، والدّيمقراطيّة، والتّسامح. أمّا غير الفلاسفة، وهم الأشخاص الّذين يحضرون بأعدادٍ كثيرةٍ في يوم أحدٍ بعد الظّهر محاضرةً عامّةً عن

---

(2) طبعًا ثمّة استثناءاتٌ أشهرها كتاب ليو ستراوس (Strauss 1997) الذي نُشر أساسًا في ألمانيا سنة 1930. أمّا مؤخّرًا فثمّة كورلي (Curley 1990a; Curley 1994) وفيربيك (Verbeek 2003).

(3) عاملت المجالات الأكاديميّة الأخرى (كالدّراسات اليهوديّة، والعلوم السياسية، والتّاريخ، والدّراسات الأدبيّة) الرّسالة معاملةً ألطف من مجال الفلسفة، خصوصًا في السّنوات الخمس والعشرين الأخيرة: انظُر مثلًا: Smith 1997; Levene 2004.

سبينوزا، فقد أثارت فضولهم أفكاره الرّاديكاليّة في هذه المسائل، وبخاصّةٍ في إطار حرمه المعروف من الدّيانة اليهوديّة. ولعلّهم يألفون ما قاله سبينوزا، كما لديهم تصوّراتٌ كثيرةٌ عاطفيّةٌ وضبابيّةٌ عنها، ولكنّ القليل منهم قد قرأ فعلًا **الرّسالة**، على الرّغم من كونها كتابًا أسهل وأقلّ تعقيدًا من **علم الأخلاق**.

لقد كان العقدان الأخيران ألطف مع **الرّسالة**، حيث خُصّص عددٌ كبيرٌ من الكتب المهمّة والمقالات المُحكمة لتوضيح طروحات+ الكتاب، وحججه، وسياقه التّاريخيّ. ولكنّ معظم هذه الأعمال هو ذو طبيعةٍ تخصّصيّةٍ، إذ تنزع إلى التّطرّق إلى جانبٍ محدّدٍ من فكر سبينوزا الدّينيّ والسّياسيّ. وعلى الرّغم من كونها مفيدةً في توسيع معرفتنا **بالرّسالة** فهذه الدّراسات الأكاديميّة موجّهةٌ إلى قرّاءٍ متخصّصين، لذا لا يبدو أنّها أسهمت في إشباع شغف القارئ العامّ في تحصيل معلوماتٍ عن كتابٍ سمع عنه أمورًا رائعةً أو قرأها فيه.

هكذا، آمل في هذه الدّراسة أن أقدّم **الرّسالة اللاهوتية السياسية** إلى جمهورٍ أوسع. وارتكازي في الكتاب شاملٌ: تأليفه، ومحتوياته، وسياقه. ما الذي يصرّح به سبينوزا في **الرّسالة** حتّى اعتبرتْه أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة أمرًا فاضحًا؟ ما الذي حثّه إلى كتابة هذا الكتاب الإشكاليّ؟ وما كانت ردّة الفعل على نشره؟ ولماذا كانت قاسيةً؟ ولماذا لا تزال **الرّسالة** ذات أهمّيّةٍ كبرى بعد ثلاثة قرونٍ ونصف قرنٍ من نشرها؟

لا يناقش هذا الكتاب فلسفة سبينوزا كلّها، وليس دراسةً في فلسفة سبينوزا الدّينيّة والسياسية؛ اعتمدت اللّاهوت الفلسفيّ والمواضيع السياسية المطروحة في **علم الأخلاق** و**الرّسالة السياسية** بقدر ارتباطهما بعملي في توضيح **الرّسالة اللاهوتية السياسية**. كما لم أتطرّق كثيرًا إلى ما لاقته **الرّسالة** من ردود فعلٍ ما خلا استجابة معاصري سبينوزا المباشرة

لها. إنّ إرث **الرّسالة** من سنة 1670 حتّى زمننا الحاضر موضوعٌ غنيٌّ ومدهشٌ، ويستحقّ دراسةً بحدّ ذاته[4].

أمّا ما يعنيني في هذا الكتاب فهو فهم مقصد سبينوزا في **الرّسالة** وسببه، فضلًا على إظهار سبب ردّة الفعل القاسية التي تلقّاها الكتاب. لدى سبينوزا مكانةٌ مستحقّةٌ بين أعلام الفلاسفة الكبار في التّاريخ. كما إنّه حتمًا أكثر مفكّري عصره أصالةً، وراديكاليّةً، وإثارةً للجدل، حيث وضعت أفكاره الفلسفيّة، والسياسية، والدّينيّة أسس ما نعتبره في عصرنا «حديثًا». ولكن، إن لم نعطِ **الرّسالة اللاهوتية السياسية** الاهتمام المطلوب لن نعرف سبينوزا حقًّا.

(4) وقد وضع المؤرّخ جوناثان إزرايل دراسةً مطوّلةً في هذه المسألة في سلسلةٍ من المجلّدات القيّمة، راجع: Israel 2001a; Israel 2006.

كلمة شكرٍ

إنّني لممتنٌّ إلى الأصدقاء والزّملاء الذين أكرموني بعونهم في إجراء البحث حول هذا الكتاب وتأليفه. أودّ أنْ أشكر في هولندا بيت ستينباكرز «Piet Steenbakkers»، وهنك فان نيروب «Henk van Nierop»، وأوديت فلاسينغ «Odette Vlessing» على مساعدتهم في توفير الأجوبة على أسئلةٍ متعدّدة، كما أودّ أنْ أشكر هانريت ريرينك «Henriette Reenrink» على مساعدتها في بعض المسائل البحثيّة، خصوصًا على صداقتها الدّائمة. كذلك، أودّ شكر دانيال شنايدر «Daniel Schneider» وهو خرّيج قسم الفلسفة في جامعة ويسكونسن ماديسون «University of Wisconsin-Madison» على بحثه في تاريخ طباعة **الرّسالة اللاهوتية السياسية**. وعلاوةً على ذلك، إنّني ممتنٌّ إلى إدوين كورلي «E. Curley» ومايكل ديلّا روكّا «M. Della Rocca» اللّذين خصّصا وقتًا لمراجعة مخطوطة الكتاب كاملةً والتّعليق عليها. وقد كانت ملاحظاتهما النّقديّة ومقترحاتهما قيّمةً جدًّا، وإنّني أقدّر كرمهما كثيرًا.

وفي جامعة برنستون «Princeton University» أودّ أنْ أشكر روب تامبيو «Rob Tempio» الذي عَمِلَ محرّرًا رائعًا ومساندًا. كما إنّني ممتنٌّ على شغفه وحماسته لهذا الكتاب ومشاريعَ أخرى، حيث كان التّعاون معه ممتعًا حقًّا. كذلك لم يكن بإمكان هذا الكتاب العثور على دار نشرٍ جيّدٍ لولا جهود أندرو ستيوارت «Andrew Stuart» من وكالة ستيوات «Stuart Agency». وشكرٌ آخر إلى مارجوري بانيل «Marjorie Pannell» على تحريرها المحترف.

لقد استفدتُ كثيرًا من دعم كلّيّة الآداب والعلوم «College of Letters and Science» وكلّيّة الدّراسات العليا «Graduate School» في جامعة ويسكونسن ماديسون. إذ مُنِحتُ إجازة تفرّغٍ علميّ وفصليّ في معهد الأبحاث في قسم الإنسانيّات «Institute for Research in the Humanities»، وكذلك صندوق أبحاثٍ الذي صحب جائزة الأستاذيّة في مؤسّسة أبحاث خرّيجي ويسكونسن «Wisconsin Alumni Research Foundation» التي استطعت تغيير اسمها تيمّنًا بالرّاحل وليام هاي «William Hay». أمّا بيل «Bill» الذي تقاعد سنة 1988 قبل وصولي إلى الجامعة، فقد ساندني في السّنوات الخمس الأولى فيها. كما شرّفني مركز موسي/واينستين للدّراسات اليهوديّة «Mosse/Weinstein Center for Jewish Studies» بمنحي منصب أستاذ واينستين/باسكوم في الدّراسات اليهوديّة «Weinstein/Bascom Professorship in Jewish Studies»، فيما كنت أعمل على هذا الكتاب، ومقدّرٌ صندوق الأبحاث الذي وفّره ذلك المنصب.

قُدِّمَت أجزاءٌ من هذا الكتاب في خريف سنة 2010 في أثناء إلقائي محاضراتٍ في مركز دراسات العصر الذهبيّ «Center for the Study of the Golden Age» في جامعة أمستردام «University of Amsterdam»، وفي هذا السّياق أودّ أن أشكر الحضور على أسئلتهم وتعليقاتهم، خصوصًا مديرة المركز ليا فان غيمرت «Lia van Gemert» على سماحها لي بشرف تقديم محاضرة العصر الذهبيّ السّنويّة «Golden Age Lecture». كذلك، أودّ أن أشكر الحضور في: الحلقة الدّراسيّة عن سبينوزا في جامعة غرونينغن «University of Groningen»، وجامعة أمريكا الكاثوليكيّة (واشنطن) «Catholic University of America»، والنّدوة الجنوبيّة الشّرقيّة في الفلسفة الحديثة المبكرة «Southwest Seminar in Early Modern Philosophy» في جامعة نيو مكسيكو «University of New Mexico»،

ومؤتمر برادشو «Bradshaw Conference» في جامعة كليرمون للدّراسات العليا «Claremont Graduate University».

كُتب معظم الكتاب أثناء السّنة الأولى بعد استقلاليّة ولداي وخلوّ المنزل (empty nest). وعلى الرّغم من حصولي على وقتٍ إضافيٍّ لإنهاء هذا المشروع، بيد أنّني اشتقت وزوجتي جاين كثيرًا إلى وَلَدَينا روزوبين.

ختامًا، أُهدي هذا الكتاب إلى لاري شابيرو «Larry Shapiro» صديقي العزيز، وزميلي، ورفيق دربي الطّويل. إذ، كلّما سمع خبرًا عن سبينوزا فهو قد سمعه منّي، ولعلّه سئم سماعه.

1 تمهيد

في صباح الثّامن والعشرين من شهر يوليو سنة 1670 ودّع فيليبس هويبرتز «Philips Huijbertsz»[1] زوجته إيفا غيلدوربيس «Eva Geldorpis»، وغادر منزله الكامن في نيو ويندبك في أمستردام. ولكنْ لم يكن تاجر الحرير البالغ ستّة وخمسين من العمر متوجّهًا في هذا النّهار الصّيفيّ إلى متجره الذي ورثه عن أبيه. لقد كان يومَ أحدٍ؛ ما يعني انشغاله مسائلَ روحانيّةٍ، أي مسائل ذات أهمّيّةٍ بالغةٍ في ما يخصّ سعادة مجتمعه الدّينيّة والأخلاقيّة.

وقبل أربعة أيّامٍ، أوكل مجمع كنيسة أمستردام البروتستانتيّة «consistory»، أي المجلس الكنسيّ فيها، الأخ هويبرتز وزميله الأخ لوكاس فان دير هايدن «Lucas van der Heiden»، الذي كان يعمل في مجال تجارة الحرير أيضًا، مهمّةَ تمثيل المجمع في مجمع أمستردام الإقليميّ «Amsterdam regional *classis*» المنتظر انعقاده[2]. وكان هذا المَجمع بمنزلة السّينودس الإقليميّ الأكبر «district synod» حيث يجتمع فيه قساوسة الكنائس المحلّيّة في أمستردام ومحيطها ليناقشوا مسائلَ ذات مصلحةٍ مشتركةٍ. (كان مجمع أمستردام الإقليميّ واحدًا من أربعينَ مجمعًا إقليميًّا في مقاطعة هولندا). أوكلت إلى فيليبس ولوكاس مسؤوليّة إبلاغ أعضاء السّينودس الإقليميّ

(1) إنّ اسم الاسم الأبويّ هويبرتز هو اختصارٌ في الاستعمال الهولّنديّ عن هويبرتزون «Huijbertszoon»، أي ابن هويبرتز «Huijbert's son».

(2) Amsterdam Municipal Archives, Archive 376, inv.no. 12, p. 116.
أودّ أنْ أشكرَ أوديت فلسّيغ التي لفتت انتباهي إلى هذا الأرشيف.

هواجس مجمع كنيسة أمستردام البروتستانتيّة التي عُبّر عنها يوم انعقاده في الثّلاثين من يونيو، وفيها توجّسٌ من بعض الكتابات المنشورة مؤخّرًا:

«لئن تواجه كنيستنا الآن بعض التحدّيات اتُّخذ قرارٌ بمراجعتها تمهيدًا لعرضها أمام السّينودس الإقليميّ، وتاليًا أمام السّينودس العامّ «provincial synod»، شرط أنْ يوافق عليها السّينودس الإقليميّ وأن يعيَ أنّه لا جديدَ في هذه المسألة. وتحت [عباءة] مراسيم الشّكاوى القديمة [*gravamina*] تدعو كنيستنا إلى التّركيز على شناعة البابويّة وعلى الكتب المنشورة الفاضحة، وتحديدًا الكتاب المضرّ المنشور تحت عنوان **الرّسالة اللاهوتية السياسية**»[3].

إنّ «مراسيم الشّكاوى القديمة» التي يطلب مجمع كنيسة أمستردام من مجمع كنيسة أمستردام الإقليميّ الإشارة إليها في مراجعة هذه المنشورات، هو المرسوم الذي أقرّه مجلس مقاطعة هولندا «States of Holland» سنة 1653، وهو المجلس التّشريعيّ الأساسيّ للمقاطعة، ولعلّه المجلس الأكثر تأثيرًا في الأمّة. إذ حرم المرسوم نشر وتداول بعض الكتب «اللّادينيّة» «irreligious». ورغب شيوخ كنيسة أمستردام البروتستانتيّة من القساوسة الأعضاء في السّينودس إعلان وجوب انطباق مرسوم 1653 على هذه الحالة الجديدة، فما أُوجِب على المجمع سوى إحالة المسألة إلى سينودس شمال هولندا «Synod of North Holland»، وهو المجلس الكنسيّ الإقليميّ، (كذلك ثمّة سينودس جنوب هولندا)، وتقع تحت صلاحيّته مقاطعة أمستردام وخمس مقاطعاتٍ أخرى.

لم يكن مجمع كنيسة أمستردام أوّل مجمعٍ بروتستانتيّ يلحظ وجود «كتابٍ مجدّفٍ وكافرٍ تحت عنوان **الرّسالة اللاهوتية السياسيّة في حرّيّة**

(3) Amsterdam Municipal Archives, Nieuwe Kerk Archives, no. 376/12, p. 110; FW, doc. 93, I. 289.

التّفلسف في الدّولة *Theological-political treatise concerning the freedom of philosophizing in the state*». إذ طالبت مجامع كنائس أوترخت، ولايدن، وهارلم في حلول شهر مايو 1670 من مجالس مدنها مصادرة النّسخ الموجودة من الكتاب واتّخاذ خطواتٍ إضافيّة لمنع نشره أو توزيعه. وقد سبق أنْ نُشر الكتاب في يناير من ذلك العام! لقد كانت أمستردام بطيئةً في اتّخاذ الخطوات. ولكن بوصفها أهمّ مدينةٍ في مقاطعة هولندا، حملت دعوات قادتها البروتستانتيّين تأثيرًا عظيمًا على البريديكانت «*predikanten*» في السّينودسينِ الإقليميّ والعامّ.

ولعلّ فيليبس هويبرتزون «Philips Huijbertszoon» (ابن هويبرت) قد أُوكل بهذه المهمّة الديبلوماسيّة العظيمة لأنّه كان امرأً ذا صيتٍ حسنٍ وأهل ثقةٍ في مجتمعه، إذ قبل عشرين سنةٍ لعب الرّجل دورًا كفيلًا في مبادلة مواطنين هولنديّين أُسِروا في الخارج واقْتيدوا عبيدًا بعد أنْ وُضعت على رؤوسهم فديةٌ ماليّةٌ كبيرةٌ[4]، أو ربّما لأنّه كان أحد أولئك المتعضينَ من تلك الكتابات، كونه عضوًا قياديًا في الكنيسة المحلّيّة. وكان هويبرتز على درايةٍ أقلّه ببعض محتويات **الرّسالة اللاهوتية السياسيّة** الذي طلب المجمع من السّينودس مراجعتها. وبعد مدّةٍ وجيزةٍ من وصوله في ذلك اليوم إلى نيوكيرك، حيث عقد مجمع أمستردام الإقليميّ لقاءاته في الغرفة نفسها التي كان ينعقد فيها مجمع الكنيسة المحلّيّ «local consistory»، قرأ الأخير أمام الأعضاء بعض المقاطع المهينة آمِلًا تنبيههم إلى خطورتها.

أدّى عرض هويبرتز تأثيره المنشود. وفي ذلك المساء، توصّل سينودس أمستردام الإقليميّ إلى نتيجةٍ مفادها أنّ

«نشر الكتب المسيئة، بخاصّةٍ ذلك الكتاب المضرّ وعنوانه **الرّسالة**

(4) Amsterdam Municipal Archives, Notary deed 1557A, fol. 91, notary Jan Volkaertsz. Oli, 18 March 1649.

اللاهوتية السياسيّة، يجب التعامل معه وفقًا للإجراءات القديمة [أي تلك الإجراءات التي يكفلها مرسوم 1653]... وبعد استماع المجمع الإقليميّ إلى ما أورده أعضاء لجنته من بعض مقتطفات الكتاب المسيئة والمستكرهة، أعلنَ أنّ الكتاب مجدّفٌ وخطيرٌ»[5].

وبعد ذلك طُرحت المسألة أمام سينودس شمال هولندا الذي قرّر عقد جلسةٍ بعد أسبوعٍ واحدٍ. وفي الخامس من شهر أغسطس أصدر هذا المجمع العامّ حكمه الخاصّ:

«يطلب مجمع أمستردام الإقليميّ... أن يتمّ التّعامل مع نشر الكتب المسيئة، خصوصًا الكتاب المضرّ وعنوانه **الرّسالة اللاهوتية السياسيّة** وفقًا لمراسيم الشّكاوى القديمة... أمّا في ما يخصّ الكتاب المجدّف، أي **الرّسالة اللاهوتية السياسيّة**، فقد اتّخذ المندوبون جميعهم الخطوات الضّروريّة مع المجلس في المحكمة [محكمة هولندا]، وهم في انتظار صدور الحكم النّهائيّ. وفي إطار منع ذلك الكتاب الفاضح يقدّم السّينودس المسيحيّ جزيل الشّكر إلى السّادة المحترمين القادمين من بنبريك على مساندتهم في قمع هذه الكتابات على قدر استطاعتهم، وكذلك إلى الأخوينِ القادمينِ من أمستردام على قراءتهم بعض المقتطفات منها. ونشكر أيضًا المندوبينَ على خدمتهم، ويوكلهم [السينودس] مع مندوبي جنوب هولندا إلى تقديم هذه المسائل كلّها إلى سياداتهم المحترمة [مجلس مقاطعة هولندا]، وطلب مساعدتهم على منعه، والسّعي إلى إصدار مرسومٍ لتحريمه وتحريم غيره من الكتب المجدّفة»[6].

(5) Amsterdam Municipal Archives, Nieuwe Kerk Archives, no. 379/101; FW, doc. 96, I. 291.

(6) Amsterdam Municipal Archives, Nieuwe Kerk Archives, no. 379/101; FW, doc. 96, I. 292.

وهذه هي النّتيجة التي أمل في تحقيقها فيليبس هيوبرتزون وزملاؤه من مجمع أمستردام.

***

وفيما توالت هذه الأحداث في أمستردام، كان صاحب الكتاب الفاضح الذي قلقل قادة كنيسة المدينة يهمّ بمغادرة حياة الطّمأنينة في الرّيف متوجّهًا إلى مدينة لاهاي، وهي العاصمة الإداريّة والتّشريعيّة للجمهوريّة الهولنديّة. وفي لاهاي تابع بهدوءٍ كتاباته الفلسفيّة والسياسيّة في إحدى غرف الطّبقات العليا في منزلٍ تملكه الأرملة فان دير فرف «Van der Werve» يُدعى «*De Stille Verkade*» (العبّارة الهادئة).

وُلد بنتو دي سبينوزا «Bento de Spinoza» في 24 نوفمبر 1632 لعائلةٍ تجاريّةٍ مرموقةٍ من اليهود البرتغاليّين في أمستردام[7]. تألّف هذا المجتمع اليهوديّ السّفارديّ من مسيحيّين جددٍ سابقين «New Christians» معروفين باسم كونفرسوس [**المُعتنقين**] «*conversos*»، وهم اليهود الذين أُجبروا على اعتناق الكثلكة في إسبانيا والبرتغال في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السّادس عشر، ومن المتحدّرين منهم أيضًا. وبعد فرارهم من مضايقات محاكم التّفتيش الإيبيريّة التي شكّكت في مصداقيّة اعتناقهم الدّين المسيحيّ، استقرّ العديد من أولئك المسيحيّين الجدد في أمستردام وغيرها من المدن الشّماليّة في أوائل القرن السّابع عشر. لقد قدّمت الجمهوريّة الهولنديّة المستقلّة حديثًا (خصوصًا هولندا أكبر مقاطعاتها) لأولئك اللّاجئين فرصة استعادة دين أجدادهم وإعادة تنظيم أنفسهم وفقًا لنمط العيش اليهوديّ، وذلك بفضل بيئتها التّسامحيّة، واهتمامها في الازدهار

---

(7) سُحِبت هذه النّبذة عن سيرة حياة سبينوزا من كتاب:

Nadler 1999.

الاقتصاديّ عوضًا عن الامتثال الدّينيّ. ولطالما دعت شرائح محافظة من المجتمع الهولنديّ إلى طرد «التّجّار البرتغاليّين»[8] خارج البلاد، لكنّ أفراد المجتمع الأكثر ليبراليّة في أمستردام خصوصًا، وكذلك الأشخاص الأكثر تنويرًا في المجتمع الهولنديّ عمومًا، لم يكونوا مستعدّين لارتكاب الغلطة نفسها التي اقترفتها إسبانيا منذ قرنٍ حينما طردت ركنًا اقتصاديًّا أساسيًّا من سكّانها. إذ سيسهم هذا الجزء من المجتمع بفضل إنتاجيّته وشبكته التّجاريّة إسهامًا أساسيًّا في ازدهار العصر الذهبيّ الهولنديّ.

لم تكن عائلة سبينوزا من بين أغنياء المدينة السّفارديّين الذين قزّمتهم ثروات كبار الأثرياء الهولنديّين فيها، إنّما كانوا ميسورين جدًّا. كان ميغيل والد سبينوزا مستورد فواكه ومكسّراتٍ جافّة من المستعمرات الإسبانيّة والبرتغاليّة. وبناءً على الأثر الذي تركه، وعلى الاحترام الذي ناله من نظرائه، يبدو أنّه كان رجلَ أعمالٍ ناجحًا لمدّةٍ من الزّمن.

لا بُدّ أنّ بنتو (أو باروخ «Baruch» كما كان يُدعى في داخل الكنيس) كان شابًّا ذا موهبةٍ فكريّةٍ ليخلّف انطباعًا مؤثّرًا على أساتذته فيما كان يتدرّج في مدرسة مجتمعه اليهوديّ. ومن المرجّح أنّه درس على أيدي الحاخامات الكبار في كنيس تلمود التّوراة «Talmud Torah congregation»، ومن ضمن هؤلاء منسّى بن إسرائيل «Menasseh ben Israel» وهو حاخامٌ مسكونيٌّ ومدنيٌّ، ولعلّه اليهوديّ الأكثر شهرةً في أوروبا، بالإضافة إلى إسحق أبو عاب دافونسكا «Isaac Aboab da Fonseca» ذي النّزعة الرّوحانيّة، وشاوول لاوي مورتيرا «Saul Levi Mortera» الحاخام الرّئيس للكنيس ذي النّزعة العقلانيّة، وغالبًا ما اصطدم بالحاخام أبوعاب «Aboab» حول أهمّيّة القبلاه «kabbalah»، وهو شكلٌ باطنيٌّ من الصّوفيّة اليهوديّة.

(8) في حلول ثلاثينات القرن السّابع عشر وُجد عددٌ كبيرٌ نسبيًّا من يهود أوروبا الوسطى والشّرقيّة (الأشكناز) في أمستردام.

لعلّ سبينوزا برع في المدرسة، لكنّه لم يدرس ليكون حاخامًا خلافًا للقصّة المتوارثة. والحقّ أنّه لم يبلغ الصفوف العليا للبرنامج التّربويّ الذي تضمّن دراسةً موسّعةً في التّلمود. توفّي أخوه الأكبر إسحق سنة 1649، وهو الذي ساعد أباه في إدارة شركة العائلة، فأُجبر سبينوزا على التّوقّف عن دراساته الرّسميّة في الكنيس ليحلّ مكانه في الإدارة. ولمّا توفّي ميغيل سنة 1654، أصبح سبينوزا إلى جانب أخيه الآخر غابرييل تاجرين يديران شركة بنتو وغابرييل سبينوزا «Bento y Gabriel de Spinoza». إنّما لا يبدو أنّ الرّجلَ كان تاجرًا حاذقًا، فانهارت الشّركة تحت إدارة الأخوين بعد أنْ أثقلتها الدّيون التي خلّفها والدهما.

وعلى أيّ حال لم يكن سبينوزا متلهّفًا لحياة التّجارة. كما لم يستمِلْه النّجاح الماليّ الذي كان عنصرًا للشّأن والوقار في المجتمع اليهوديّ البرتغاليّ. وفي الوقت الذي تسلّم وأخوه غابرييل شركة العائلة، كان سبينوزا مشتّت الذّهن عن هذه المسائل المادّيّة، فيما خصّص مزيدًا من قدراته للاهتمام بمواضيعَ فكريّةٍ. إذ كتب سبينوزا في مراجعته اعتناق حياته الفلسفيّة عن وعيه المتزايد حول بطلان المساعي التي يلاحقها معظم النّاس (ومن ضمنهم نفسه) الذين لم يقدّروا أهمّيّة القيمة الحقّة للخيرات التي يجهدون في تحصيلها:

> «بعد أنْ علّمتني التّجربة أنّ الأشياء جميعها التي تسير منتظمةً في الحياة العاديّة هي فارغةٌ وعقيمةٌ، وبعد أن رأيت أنّ الأشياء جميعها التي كانت سبب أو موضوع خوفي لا تملك خيرًا ولا شرًّا في ذاتها إلّا بقدر تأثّر عقلي بها، حزمت أمري أخيرًا على اكتشاف ما إذا وُجد شيءٌ قد يكون الخير الحقّ ذي قدرةٍ على تبليغ ذاته، ويكون وحده قادرًا على التّأثير في العقل، فيما يتمّ إسقاط الأشياء الأخرى، أي ما إذا كان ثمّة شيءٌ ما سيمنحني غبطة عظيمة حالما أكتشفه وأستحصل عليه».

لم يدرك سبينوزا مخاطر تخلّيه عن ارتباطاته المسبقة واتّخاذه هذا المسار الجديد:

«عندما قلت «حزمت أمري أخيرًا»، هي جملةٌ ستبدو للوهلة الأولى أنّها تنمّ عن سوء تقديرٍ، أي رغبة المرء في تخلّيه عن شيءٍ يقينٍ لصالح شيءٍ أقلّ يقينًا. وطبعًا رأيت المحاسن التي يوفّرها الشّرف والثّراء، إذ سأضطرّ إلى التّوقّف عن السّعي خلف تحقيقهما في حال رغبت جدّيًا في تكريس نفسي لشيءٍ جديدٍ ومختلفٍ؛ وإذا صادف وجود السّعادة الكبرى فيهما فسأجد نفسي من دونها. ولكن إن لم تكمن السّعادة الكبرى في الشّرف والثّراء، وقد خصّصت جهدي لتحصيلهما وحدهما، فسأجد نفسي من دونها أيضًا»[9].

في أوائل خمسينيات القرن السّابع عشر، قرّر سبينوزا أنّ مستقبله كامنٌ في الفلسفة، أي في السّعي خلف المعرفة والسّعادة الحقّة لا في استيراد الفواكه الجافّة.

وقد بدأ سبينوزا دراساته في اللّاتينيّة والأعمال الكلاسيكيّة في مرحلة امتعاضه من الحياة التّجاريّة. كانت اللّاتينيّة لا تزال اللّغة المشتركة «lingua franca» في معظم الكتابات الأكاديميّة والفكريّة في أوروبا، وكان لا بدّ لسبينوزا أن يتقنَ هذا اللّسان تسهيلًا لدراساته في الفلسفة، خصوصًا إذا رغب في حضور أيّ محاضراتٍ جامعيّةٍ. لذا غادر مجتمعه اليهوديّ طلبًا في تعلّم هذه الاختصاصات، فوجد ما احتاج إليه عند فرانشيسكوس فان دِنْ إندن «Franciscus van den Enden»، وهو يسوعيٌّ سابقٌ ومتطرّفٌ سياسيٌّ، بحيث بدا منزله صالونًا للإنسانويّين العلمانيّين، والدّيمقراطيّين المتطرّفين، والمفكّرين الأحرار. (أمّا فان دِنْ إندن نفسه فقد تمّ إعدامه في فرنسا لاحقًا لضلوعه في مؤامرةٍ جمهوريّةٍ لإسقاط الملك لويس الرّابع عشر

(9) *Treatise on the Emendation of the Intellect*, G II.5; C I.7.

والملكيّة.) ولعلّ فان دِنْ إندن أوّل من أطلع سبينوزا على أعمال ديكارت الذي شكّل فكره منطلقًا محوريًّا في تطوّر سبينوزا الفلسفيّ، كما أطلعه على مفكّرين معاصرين آخرين. وفيما سعى سبينوزا في منزل أستاذه خلف هذه التّربيّة العلمانيّة في الفلسفة، والأدب، والفكر السّياسيّ، يبدو أنّه تابع دراسته اليهوديّة في ياشيفا كتر توراه (أو أكاديميّة تاج الشّريعة) تحت إدارة الحاخام مورتيرا. وعلى الأرجح أنّ سبينوزا قد اطّلع لأوّل مرّةٍ فيها على موسى بن ميمون وغيره من الفلاسفة اليهود تحت إشراف مورتيرا.

وعلى الرّغم من أنّ دراساته قد شتّتت انتباهه عن الاهتمام بأعماله التّجاريّة، وضاعفت إيمانه اليهوديّ فيما كان يغوص في عالم مؤلّفات الوثنيّين والأمم، إلّا أنَّ سبينوزا لم يتخلَّ عن المظاهر، واستمرّ في ادّعاء كونه عضوًا صالحًا في كنيس تلمود التّوراة خلال أوائل خمسينيات القرن السّابع عشر. إذ دفع مستحقّاته وما أُوجِب عليه من ضرائبَ في طائفته، كما ساهم في أعمال جمع التّبرّعات الخيريّة، وهي إحدى المهام المُوجَبة على أعضاء الكنيس.

وفي السّابع والعشرين من شهر يوليو من سنة 1656 تمّت تلاوة البيان الآتي بالعبريّة أمام فلك التّوراة في الكنيس المزدحم في هوتغراخت:

> «إنّ أعضاء المعماد (*ma'amad*) الموقّرين [وهم الهيئة العلمانيّة الحاكمة في الكنيس] يعلنون من الآن فصاعدًا أنّهم كانوا على درايةٍ منذ زمنٍ بآراء وأفعال باروخ دي سبينوزا الشرّيرة، وأنّهم سعوا بوسائل ووعودٍ شتّى إلى حرفه عن مسالكه الباطلة. ولكنْ بعد إخفاقهم في دفعه إلى العزوف عن هذه المسالك، وبعد تلقّيهم معلوماتٍ أكثر خطورةً حول الهرطقات المستكرهة التي مارسها وعلّمها حول أعماله الشّنيعة، وكذلك بعد تلقّيهم عددًا كبيرًا من الشّهادات الموثوقة التي شهدت على هذه الأمور في حضرة سبينوزا المذكور، أصبح الأعضاء

على يقينٍ بحقيقة هذه المسألة».

وبعد أن تشاورت هذه الهيئة مع الحاخامات قرّرت إثر ذلك أنّ سبينوزا البالغ من العمر ثلاثًا وعشرين سنةً

«يجب أن يتمّ حرمه وطرده من شعب إسرائيل. إذ نحن نحرّم، ونطرد، ونلعن، وندعو دُعاءً على باروخ دي سبينوزا وفقًا لأحكام الملائكة والأتقياء، وذلك برضا الله، تبارك اسمه، وبموافقة أعضاء الكنيس المقدّس كلّه، وأمام هذه اللّفائف المقدّسة مع ما تحتويه من 613 إرشادًا؛ نلعنه بالحرم الذي به حرم يشوع أريحا، وباللّعنة التي بها لعن أليشع الصّبيان، وبكلّ عقابٍ مكتوبٍ في سفر الشّريعة. ملعونٌ هو في النّهار، وملعونٌ هو في اللّيل؛ ملعونٌ هو متى جلس، وملعونٌ هو متى نهض. ملعونٌ هو متى خرج، وملعونٌ هو متى دخل. لن يرحمه الربّ، إذ سيضرب غضب الربّ وغيرته ذاك الرّجل، وستحلّ عليه اللّعنات كلّها المكتوبة في هذا السّفر، وسيمسح الربّ اسمه من السّماوات، وسيرميه في الشرّ منفصلًا عن أسباط إسرائيل كلّها بحسب لعنات العهد كلّها المحفوظة في سفر الشّريعة. أمّا أنتم المتشبّثون بالربّ إلهكم، فإنّ كلّ واحدٍ منكم لحيٌّ شاهدٌ على هذا اليوم».

وتُختتم الوثيقة بالتّحذير الآتي: «يُحرّم على أحدٍ التّواصل معه كلامًا، أو كتابةً، أو تقديم خدماتٍ له، أو المبيت معه تحت سقف البيت نفسه، أو الاقتراب منه مسافة أربع أذرع، أو قراءة أيّ رسالة ألّفها أو كتبها»[10].

كان هذا **الحرم اليهوديّ** «*herem*»، أو ما يُعرف بالنّبذ الدّيني

(10) فُقِد النصّ العبريّ، لكنّ نسخةً بالبرتغاليّة عنه ما تزال محفوظةً في كتاب الفروض (*Livro dos Acordos de Nacao e Ascamot*)، راجع:
Municipal Archives of the City of Amsterdam, Archives for the Portuguese Jewish Community in Amsterdam, Archive 334, no. 19, fol. 408.

والاجتماعيّ، أكثر أشكال الحرم تشدّدًا يوضع على أحد أعضاء المجتمع اليهوديّ البرتغاليّ في أمستردام. لقد تمحّص زعماء اليهود البرتغاليّون الذين يشغلون مقاعد المعماد في تلك السّنة جيّدًا في كتبهم ليجدوا العبارات المناسبة لهذا الحدث[11]. كذلك لم يتمّ إبطال هذا الحرم، خلافًا لغيره ممّا صدر في تلك الحقبة.

لا نعلم على وجه اليقين لماذا تمّت معاقبة سبينوزا بهذا الحكم المسبق المتشدّد، وسبب إنزال مجتمعه هذا العقاب عليه، وتحديدًا من الكنيس الذي ربّاه، وثقّفه، وقدّر عائلته، وهو أمرٌ يُضاف إلى اللّغز. فلا **الحرم** نفسه، ولا أيّ وثيقةٍ، تُعلمنا تحديدًا ما كانت عليه «آراء سبينوزا وأفعاله الشرّيرة»، أو «هرطقاته المستكرهة»، أو «أفعاله الشّنيعة» التي زُعم أنّه مارسها ودرّسها. فلم يكن الشّاب قد نشر شيئًا أو حتّى ألّف أيّ رسالةٍ. ولا يشير سبينوزا إلى هذه المرحلة من حياته في رسائله، وتاليًا لا يقدّم إلى متراسليه (ولا إلينا) أيّ أدلّةٍ عن سبب طرده من مجتمعه اليهوديّ.[12] كلّ ما نعرفه على وجه اليقين أنّ سبينوزا قد تلقّى من قادة مجتمعه سنة 1656 **حرمًا** فريدًا لا يشبه غيره في تلك الحقبة.

ثمّة ثلاثة مصادر موثوقةٌ يمكن الاعتماد عليها نسبيًّا لاستخلاص أدلّةٍ على طبيعة الإهانة التي ارتكبها سبينوزا. تبعًا إلى تسلسل الأحداث التي أدّت إلى **الحرم**، والتي قدّمها جان ماكسيميليان لوكاس «Jean-Maximilien Lucas»، وهو أوّل مؤرّخٍ لسيرة حياة سبينوزا، فقد كثُرت الأحاديث حول آراء الأخير بين أعضاء الكنيس، حيث برز عند النّاس، وبخاصّةٍ عند

(11) أعاد الحاخام شاوول لاوي مورتيرا نصّ الحرم المذكور إلى أمستردام من البندقيّة قبل أربعين سنةً تقريبًا من وضعه على سبينوزا، حيث زُعِم استعماله في قطع دابر خلافٍ داخليّ في الكنيس تعذّر حلّه وفاقًا سنة 1619.

(12) يبدو أنّ أصدقاء سبينوزا الذين نقّحوا وحرّروا كتاباته ورسائله كي تُنشرَ مباشرةً بعد موته قد أتلفوا رسائله غير الفلسفيّة كلّها (أي ذات المواضيع الحياتيّة والشّخصيّة).

الحاخامات، فضولٌ في ما يفكّر فيه هذا الشّاب المعروف بذكائه. وكما يصيغ الأمر لوكاس: «ومن بين أولئك المتحمّسين للالتحاق به كان ثمّة شابّان ادّعيا أنّهما من أصدقائه المقرّبين، ورجواه بأن يفصح لهما عن أفكاره الحقيقيّة. وقد أقسما له بأنّه ليس لديه ما يخشاه منهما مهما تكن طبيعة آرائه، لأنّه لا حدودَ لفضولهما إلّا عند إزالة الشّكوك»[13]. فاقترحا في محاولتهما لاستمالة سبينوزا إلى الإفصاح عن مواقفه بأنّه إذا قرأ أحدهم موسى والأنبياء قراءةً متأنيّةً فسيخلص إلى أنّ الرّوح ليست خالدةً وأنّ الله ماديٌّ، ثمّ سألاه: «كيف يبدو هذا الأمر لك صحيحًا»؟ وسألاه مجدّدًا: «أيملك الله جسدًا؟ هل الرّوح خالدةٌ؟» وبعد قليلٍ من التّردّد وقع سبينوزا في المكيدة:

> «قال [سبينوزا] أقرّ بما أنّه لا يُعثر في الكتاب المقدّس على شيءٍ عن اللّاماديّ أو السّماويّ، فلا اعتراضَ في الاعتقاد بأنّ الله جسمٌ. أضف إلى ذلك بما أنّ الله عظيمٌ على حدّ قول النبيّ وأنّه من المستحيل فهم العظمة من دون وجود الامتداد، وتاليًا من دون وجود الجسم. أمّا في ما يخصّ الأرواح فحتمًا لا يقول الكتاب بأنّها جواهر حقيقيّةٌ ومستدامةٌ. إنّما أشباحٌ تسمّى ملائكةً لأنّ الله يستخدمها للإفصاح عن مشيئته؛ فالملائكة وغيرها من الأرواح غير مرئيّةٍ لأنّ مادّتها جيّدةٌ وشفّافةٌ لدرجة أنّ المرء لا يستطيع أن يراها إلّا كما يرى الأشباح في المرآة، أو في الحلم، أو في اللّيل».

أمّا في ما يخصّ الرّوح البشريّة فزعم لوكاس أنّ سبينوزا قد أجاب: «كلّما تكلّم الكتاب المقدّس عليها استُخدِمت لفظة «**الرّوح**» للتّعبير عن الحياة أو عن أيّ شيءٍ حيّ. فلا فائدةَ من البحث في الكتاب عن أيّ مقطعٍ يشير إلى خلودها. وأمّا من يخالف هذا الرّأي، فيمكنه لحظ ما يدعم هذا الموقف في مئة موضعٍ، ولا شيءَ أسهل من محاولة برهنته».

(13) Freudenthal 1899, 5.

لم يثق سبينوزا في الدّوافع الكامنة خلف فضول «صديقيه»، وطبعًا كان ارتيابه مبرّرًا، فاقتطع الحديث معهما وسرعان ما وجد فرصة القيام بذلك. في البداية ظنّ متحاوراه أنّه يمازحهما، أو يحاول إذهالهما عبر التّعبير عن أفكارٍ فاضحةٍ. ولكن لمّا رأياه جدّيًا في كلامه شرعا في الثّرثرة عنه أمام الآخرين. «إذ قالا إنّ النّاس قد خدعت نفسها في الظنّ بأنّ هذا الشّاب قد يكون يومًا ما أحد أعمدة الكنيس اليهوديّ؛ بل يبدو أنّه سيكون هادمه، نظرًا إلى أنّه لا يملك شيئًا سوى الكراهية والازدراء لشريعة موسى». ويتابع لوكاس أنّه عندما دُعي سبينوزا للمثول أمام القضاة شهد هذان الشّخصان ضدّه، حيث زعما أنّه «هزأ باليهود واصفًا إيّاهم بأنّهم «قومٌ يؤمن بالخرافات، وُلد ونشأ على الجهل فلا يعرف ما يكون عليه الله، إذ لديهم الوقاحة للتّكلّم على أنفسهم بأنّهم شعبه، وذلك على حساب تحقير الأمم الأخرى»[14].

وفيما يشكّ بعض المؤرّخين في لوكاس بوصفه مصدرًا موثوقًا، فإنّ تقريره يتماشى عمومًا مع شهادةٍ سابقةٍ قُدّمت بُعيد إنزال **الحُرم**، ولكنّها لم تُكتشف في الأرشيف إلّا في منتصف خمسينيات القرن الماضي. لقد كان الأخ توماس سولانو إي روبلس «Tomas Solano y Robles»، وهو راهبٌ في الرّهبنة الأوغسطينيّة، حاضرًا في مدريد سنة 1659، وذلك بُعيد رحلةٍ مرّ فيها على أمستردام في أواخر سنة 1658. وكان المفتّشون الإسبان الكاثوليك «Spanish inquisitors» مهتمّين بما كان يحصل بين أعضاء المسيحيّين الجدد السّابقين الذين باتوا يعيشون في أوروبّا الشّماليّة، نظرًا إلى أنّ معظمهم عاش كرعايا في المملكة الإسبانيّة وما يزال لديهم أقارب كونفرسوس «*conversos*» وعلاقات تجاريّة في شبه جزيرة أيبيريا. إذ ساءل هؤلاء المفتّشون الرّاهب الأوغسطينيّ ورحّالةً آخر مرّ على هولندا وهو العقيد ميغيل بيريز دي مالترانيلا «Miguel Perez de Maltranilla» الذي

(14) Freudenthal 1899, 7.

نزل البيت الذي أقام فيه الأخ توماس في أمستردام في الوقت نفسه. زعم كلا الرّجلان أنّهما في أثناء إقامتهما في أمستردام التقيا سبينوزا ورجلًا يُدعى خوان دي برادو «Juan de Prado» الذي حرمه المجتمع اليهوديّ بُعيد حرم سبينوزا. لقد أخبر المرتدّان الأخ توماس أنّهما لطالما التزما الشّريعة اليهوديّة، ولكن «تبدّل موقفهما»، وتمّ طردهما من الكنيس بسبب آرائهما في الله، والنّفس، والشّريعة. وفقًا للمجمع لقد «بلغا حدّ الإلحاد»[15]. وبحسب ما أدلى به توماس صرّح الرّجلان بأنّ النّفس ليست خالدةً، وأنّ شريعة موسى «بدت باطلةً»، وأنّه لا إلهَ إلَّا في معناه «الفلسفيّ»[16]. ويؤكّد مالترانيلا على ذلك مفيدًا أنّ سبينوزا وبرادو يعتبران «الشّريعةَ... باطلةً»[17].

أمّا شاعر ومؤرّخ المجتمع اليهوديّ البرتغاليّ في أمستردام ديفيد فرانكوا ميندز «David Franco Mendes» فهو الشّاهد الأخير في هذه المسألة. وعلى الرّغم من أنّ كتاباته قد وُضعت سنين متأخّرةً عن لوكاس، فإنّ أعماله تمثّل بلا ريبٍ مخزن الذّاكرة المجتمعيّة. إذ أصرّ في تقريره الموجز حول هذه المسألة على أنّ سبينوزا لم يحفظ حرمة السّبت ولا الشّرائع التي تحكم الشّعائر الاحتفاليّة فحسب بل كان الرّجل أيضًا مليئًا بالأفكار الإلحاديّة، وعوقب تبعًا لذلك[18].

---

(15) Revah 1959, 32-33.

(16) إنّ نصّ إفادة الأخ توماس هو كالآتي (in Revah 1959, 32):
«لقد عرف الدّكتور بادرو، وهو طبيبٌ اسمه خوان، لكنّه جهل اسمه اليهوديّ، وقد درس في ألكلا، كما عرف شخصًا يدعى دي إسبينوزا، الذي خاله من أهل إحدى قرى هولندا، فهو قد درس في لايدن، وكان فيلسوفًا جيّدًا. تمعّن هذان الشخصان في شريعة موسى، وقد طردهما الكنيس وعزلهما لأنّهما بلغا حدّ الإلحاد. وأخبرا بنفسهما الشّاهد عن ختانهما والتزامهما بشريعة اليهود، وأنّهما قد بدّلا موقفهما لأنّ الشّريعة بدت باطلةً لهما، وأنّ الأرواح ماتت مع أجسادها، وأنّ الإله لا يوجد إلَّا فلسفيًّا. ولهذا السّبب طُردا من الكنيس، وعلى الرّغم من ندمهما على غياب الإحسان الذي اعتادا على تلقّيه من الكنيس وعلى انعدام التّواصل مع اليهود الآخرين، فهما سعيدان في كونهما ملحدين، لأنّهما اعتبرا أنّ الله لا يوجد إلَّا فلسفيًّا... وأنّ الأرواح تموت مع أجسادها، لذا لم يحتاجا إلى الإيمان».

(17) يُعثر على النّصّ الأصليّ لشهادة مالترانيلا في: Revah 1959, 67.

(18) Mendes 1975, 60-61.

«لا يوجد الله إلّا فلسفيًّا»، «ليست الشّريعة صحيحةً»، «ليست الرّوح خالدةً». هذه قضايا مبهمةٌ وغير واضحةٍ. وبطبيعة الحال ليس المعنى المقصود منها واضحًا ما خلا تُهمة «الإلحاد» المبهمة. ولكنّنا نملك في هذه الحالة معلوماتٍ كافيةً عن مقصده منها، لأنّها على الأرجح تلك الآراء التي بدأ سبينوزا في التّوسّع بها والمحاجّة لها، أقلّه في أعماله المكتوبة في مرحلة السّنوات الخمس **للحرم**. وحتمًا لا يمكننا على وجه اليقين معرفة أنّ ما سنجده في تلك الكتابات يتطابق مع ما كان يقوله سبينوزا من ضمن مجتمعه. لكنّما التّقرير الذي أورده لوكاس بالإضافة إلى الشّهادة التي قدّمها الأخ توماس يشيران إلى العقائد الميتافيزيقيّة، والأخلاقيّة، والدّينيّة التي سيُعثر عليها لاحقًا في كتاباته الفلسفيّة النّاضجة التي اختمرت أساسًا في عقله، وكذلك في لسانه، في منتصف خمسينات القرن السّابع عشر.

بحسب لوكاس، تلقّى سبينوزا خبر طرده من مجتمعه بروحٍ إيجابيّةٍ، حيث نقل لوكاس كلامه قائلًا: «هذا المآلُ خيرٌ لي، فهم ما أجبروني على شيءٍ كنت لأقدمَ عليه بإرادتي خشيةَ الفضيحة... سأسلك فخرًا الدّرب الموضوع أمامي»[19]. ومن الواضح أنّ سبينوزا في هذه المرحلة من حياته لم يكن شخصًا متديّنًا جدًّا، ولا بدّ أنْ ساورته شكوكٌ كبرى حول بعض معتقدات الدّيانة اليهوديّة وقيمة الأديان الطّائفيّة «sectarian religions» عمومًا. ولا يبدو أنّ عضويّته ومقامه في داخل المجتمع البرتغاليّ قد عنيا شيئًا له، ما خلا فرصة الاحتفاظ بمهنة العائلة وكسب قوته اليوميّ منها.

وبعد سنتينِ غادر سبينوزا أمستردام. وفي حلول سنة 1661 بات يعيش في رينزبرغ، وهي قريةٌ صغيرةٌ خارج مدينة لايدن، كاسبًا رزقه عبر صقل العدسات وشارعًا في العديد من المشاريع التي كان يدعوها آنذاك «فلسفتي». وتضمّ هذه الفلسفة على نهج التّقليد الدّيكارتيّ رسالةً في المنهج الفلسفيّ

(19) Freudenthal 1899, 8.

تحت عنوان **رسالةٌ في تصويب العقل** «*Treatise on the Emendation of the Intellect*» حيث عالج فيها سبينوزا المشكلات الأساسيّة المتعلّقة بطبيعة المعرفة البشريّة، وتعدّد أنواعها، والوسائل السّليمة لبلوغ الفهم الحقّ، وذلك كلّه في سياق تصوّرٍ عامٍ عمّا يشكّل «الخير» للإنسان. كما ألّف في هذه المرحلة **رسالةً موجزةً في الله والإنسان ورفاهيّته** «*Short Treatise on God, Man and His Well-Being*»[20] التي تحتوي في شكلها الأوّليّ على العديد من المواضيع والأفكار التي ستبرز مجدّدًا في كتاباته الأكثر نضجًا وفي هيئةٍ أكثر تنظيمًا، وذلك في رائعته الفلسفيّة كتاب **علم الأخلاق** «*Ethics*». لم ينهِ سبينوزا هذه الأعمال المبكرة كما لم تُنشر هذه الكتابات عندما كان على قيد الحياة. ولكن تمثّل **الرّسالة الموجزة** أوّل محاولةٍ جدّيّةٍ قام بها سبينوزا في عرض ما يعتبره ميتافيزيقيا الله والطّبيعة، والتّصوّر الصّحيح للنّفس البشريّة، وطبيعة المعرفة والحرّيّة، ومكانة الخير والشرّ، بالإضافة إلى علاقة الإنسان بالطّبيعة، ووسائل بلوغه السّعادة الحقّة.

على مرّ السّنوات بقي سبينوزا على تواصلٍ مع حلقة أصدقائه الذين سرعان ما بدأوا يطالبونه بوضع مُدخلٍ عامٍ وسهلٍ إلى فلسفة ديكارت، نظرًا إلى أنّهم كانوا يُعدّونه خبيرًا في هذا المذهب الفلسفيّ. وهكذا سنة 1663 بُعيد انتقاله من رينزبرغ إلى فوربرغ، وهي قريةٌ صغيرةٌ لا تبعد كثيرًا عن لاهاي، ألّف سبينوزا بناءً على طلبهم العمل الوحيد الذي نشره في خلال حياته تحت اسمه الحقيقيّ، وهو **الجزء الأوّل والثاني من مبادئ فلسفة رينيه ديكارت مبرهنةً على المنهج الهندسيّ** «*Parts One and Two of the Principles of Philosophy of René Descartes Demonstrated According to the Geometric Method*». وقد اعتمد سبينوزا عند وضعه هذا الكتاب على

(20) لم تُلحق هذه الرّسالة بمجموعة كتابات سبينوزا اللاتينيّة والهولّنديّة التي نشرها أصدقاؤه بعد وفاته، وأُعيد اكتشافها في المخطوطات الهولّنديّة في القرن التّاسع عشر.

بعض الكتب الدّراسيّة الخاصّة الموضوعة حول كتاب ديكارت **مبادئ الفلسفة** «*Principles of Philosophy*»، والتي وهبها سبينوزا إلى شابٍّ قطن معه زمنًا في رينزبرغ. وفي نسخة الكتاب المخطوطة يعيد سبينوزا تقديم الميتافيزيقيا «metaphysics»، والإبستمولوجيا «epistemology»، وعلم الفيزياء الأساسيّ في «كتيّب» ديكارت في الفلسفة وذلك تبعًا لمنهجٍ هندسيٍّ يتضمّن البديهيّات «axioms»، والتّعريفات «definitions»، والقضايا المبرهنة «demonstrated propositions». (وفي هذه المرحلة توصّل سبينوزا إلى أنّ هيئة المنهج الإقليديّ خير طريقةٍ لعرض هذه الأجزاء الفلسفيّة). لقد أذاع كتاب **المبادئ** سمعة سبينوزا بصفته شارح الفلسفة الدّيكارتيّة وفيلسوفًا ديكارتيًّا رئيسًا (وذلك على نحوٍ مضلّلٍ)، وبفعل ازدياد التّشهير به سيلحق الضّرر والأذى بأتباع ديكارت الحقيقيّين.

لكن لم يكن شرح سبينوزا لفلسفة ديكارت سوى التهاءٍ عن شغله الشّاغل من أوائل ستّينات القرن السّابع عشر إلى منتصفها، ألا وهو استعراض أفكاره الفلسفيّة الأصيلة بدقّةٍ. أمسك سبينوزا يراعته ليشرع في كتابة ما سيصبح لاحقًا رائعته الفلسفيّة ويشارك منزلة أعظم المؤلّفات في تاريخ الفلسفة وهو كتاب **علم الأخلاق**، وذلك بعد توقّفه عن عمله في **الرّسالة الموجزة** التي من الواضح أنّها لم تلبِّ رغبته.

وعلى الرّغم من كون كتاب **علم الأخلاق** رسالةً عن الله والإنسان ورفاهيّته، فهو ما يزال محاولةً في طرح مشروع سبينوزا الميتافيزيقيّ والأخلاقيّ على نحوٍ أوسع، وأوضح، وأكثر تنظيمًا تبعًا «للأسلوب الهندسيّ» «the geometric style». وحينما سينتهي سبينوزا من كتابة رائعته الكبرى ذات الأجزاء الخمسة بعد سنين عدّةٍ، سيعرض بدقّةٍ سبيل تحقيق السّعادة البشريّة في عالمٍ تحكمه الحتميّة السّببيّة الصّارمة «causal determinism» وتملؤه العراقيل أمام تحقيق رفاهيّتنا، وهي عراقيل نميل عادةً إلى التّفاعل

معها بطرقٍ غير نافعةٍ.

استهلّ سبينوزا كتاب علم الأخلاق عبر محاجّته بأنّه على المستوى الأنطولوجيّ الأساس يكون الكون جوهرًا واحدًا، وفريدًا، ولامتناهيًا، وأزليًّا، وموجودًا بالضّرورة. وهذا هو الشّيء الحقيقيّ الذي يدعوه «الله أو الطّبيعة» (*Deus sive Natura*). ليس إله سبينوزا كائنًا متعاليًا وخارقًا للطّبيعة، كما لا يمتلك سماتٍ نفسانيّةً أو أخلاقيّةً عادةً ما ألحقتها العديد من الدّيانات الغربيّة بالله. إنّ إله سبينوزا لا يأمر، ولا يدين، ولا يعقد عهودًا. فالفهم، والمشيئة، والطّيبة، والحكمة، والعدالة ليست جزءًا من ماهيّة الله «essence». بحسب فلسفة سبينوزا ليس الله إله إبراهيم المُعين الوهّاب، بل إنّه الجوهر الأساسيّ والأزليّ اللّامتناهيّ للواقع، والعلّة الأولى للأشياء جميعها، وما خلا ذلك فيعود إلى الطّبيعة (أو يشكّل «حالًا» «mode» منها)[21].

إنّ الأشياء جميعها التي تقع من ضمن الطّبيعة، أي كلّ شيءٍ، تحدّده الطّبيعة بالضّرورة على نحوٍ ثابتٍ. لا شيء يتملّص من قوانين الطّبيعة، ولا توجد استثناءاتٌ في مسالكها. إذ يلزم كلّ شيءٍ موجودٍ بضرورةٍ مطلقةٍ عن مبادئ الطّبيعة الضّروريّة والكلّيّة (صفات الله «attributes»). إذن لا توجد غاياتٌ في الطّبيعة أو لا توجد غاياتٌ من ضمن الطّبيعة. فلا شيءَ يحدث تلبيةً لسببٍ أو خدمةً لغايةٍ منشودةٍ أو خطّةٍ شاملةٍ. فكلّ ما يحدث حاصلٌ لأنّ علّته هو نظام الطّبيعة السّببيّ العاديّ. يلزم عن اعتبار الله متطابقًا مع مبادئ الطّبيعة الكلّيّة والسّببيّة الفعّالة، أي جوهرها كلّها، ذلك التّصوّر المؤنسن لله «anthropomorphic conception of God» الذي

(21) لا بدّ أنْ نميّز في الكتاب ما بين لفظة «الطّبيعة» (السبينوزيّة) بوصفها الجوهر الميتافيزيقيّ في كون سبينوزا (أي «Nature»)، التي تتطابق مع اللّه، وبين لفظة «الطّبيعة» (أي «nature») بوصفها العالم التّجريبيّ وما يحتوي عليه من الأشياء، والأحداث، والقوانين المألوفة التي تنتمي إلى الطّبيعة (السبينوزيّة) التي سبّبتها، وهو المعنى الذي عادةً ما نفهمه من هذه اللّفظة.

يعتبره سبينوزا سمة الدّيانات الطّائفيّة التي لا تكون مزاعم الثّواب والعقاب الإلهيّين فيها سوى تخيّلاتٍ خرافيّةٍ.

يتطرّق سبينوزا بعد ذلك إلى طبيعة البشر وموقعها في الطّبيعة. فالطّبيعة بصفتها جوهرًا لامتناهيًا تملك صفاتٍ أو ماهيّاتٍ لامتناهيةً حيث يشكلّ كلٌّ منها ضربًا من الطّبيعة الكلّيّة للأشياء. ونحن لا نعرف إلّا اثنين من هذه الصّفات: الفكر «Thought» (أو الماهيّة المفكّرة «thinking essence»، أي ما يشكّل الأذهان)، والامتداد «Extension» (أو الماهيّة المادّيّة «material essence»، أي ما يشكّل الأجسام). إنّ مسار الطّبيعة واحدٌ، لأنّ الطّبيعة جوهرٌ واحدٌ، أيّ إنّها وحدةٌ. ولهذا السّبب وحده تواصل مسارها تحت كلّ صفةٍ بالتّنسيق المتبادل مع ختامها في كلّ صفةٍ أخرى. وليس الشّيء أو الحدث المنفرد سوى «حالٍ» للطّبيعة يظهر تحت صفاتٍ مختلفةٍ. إذن يتمظهر الشّيء أو الحدث نفسه في الفكر (وذلك كشيءٍ أو كحدثٍ ذهنيّ أو مفكّرٍ)، وفي الامتداد (وذلك كشيءٍ أو كحدثٍ مادّيّ أو جسمانيّ)، وكذلك ينطبق الأمر نفسه على الصّفات الأخرى. هكذا إنّ الذّهن والجسم البشريّ هما الشّيء نفسه في الطّبيعة متمظهرًا تحت الفكر والامتداد. إنّ وحدتهما في الإنسان وتطابق حالاتهما هي وظيفة هويّتهما الميتافيزيقيّة النّهائيّة في الطّبيعة. أمّا النّتيجة فهي أنّ البشر هم جزءٌ من الطّبيعة تمامًا كأيّ شيءٍ آخر، ولا يشغرون «سلطانًا» منفصلًا يكونون فيه معفيّين من قوانينها. إذ يخضع كلّ فردٍ، سواءٌ أإنسانًا كان أم لم يكن، للحتميّة السّببيّة نفسها التي تحكم أحداث الطّبيعة كلّها. وهذا ما يفسّر كيف يستطيع سبينوزا أن يقترح التّعامل مع الأفكار، والمشاعر، والرّغبات، والإرادات البشريّة «على أنّها ليست سوى مسألة خطوطٍ، ومسطّحاتٍ، وأجسامٍ»[22].

إنّ تفسير سبينوزا للطّبيعة البشريّة يصحبه علم نفسٍ يعكس الطّرق

(22) *Ethics* III, Preface, G II.138; C I.492.

المتعدّدة التي يتأثّر فيها البشر بالعالم من حولهم، والذي يدرس مسألة السّعي للمثابرة في الوجود أمام هذه القوى الخارجيّة التي تميّز ماهيّة البشر (وغيرهم من الكائنات). تتألّف الحياة الذّهنيّة البشريّة من مختلف الانفعالات والأفعال. فالأولى هي استجاباتنا الشّعوريّة للوسائل المختلفة التي بوساطتها تصطدم بنا الأشياء الخارجيّة سببيًّا؛ فيما تُستمدّ الثّانية من مصادرنا الدّاخليّة الخاصّة. ويمثّل كلاهما الطّرق التي تزداد قوانا أو تنقص من خلالها، وذلك عبر الرّوابط السّببيّة «causal nexuses» التي نوجد فيها. إنّ صورة الحياة البشريّة التي تظهر من تنظيم سبينوزا لهذه الانفعالات هي حياةٌ يحوط بها الكرب، بحيث يكون فيها المرء شخصًا متخبّطًا عاطفيًّا تحت رحمة الأشياء والقوى الخارجة عن سيطرته.

إنّ دواء حياةٍ منغمسةٍ في الانفعالات يكمن في الفضيلة، أي في السّعي خلف المعرفة والفهم. لا يستطيع أيّ إنسانٍ أن يتحرّر أبدًا تحرّرًا تامًّا من الانفعالات، لأنّ الكائنات كلّها هي جزءٌ من الطّبيعة بالضّرورة، وتخضع دائمًا إلى تأثيراتٍ خارجيّةٍ. ولكنْ يستطيع البشر تحقيق بعضٍ من الاستقلاليّة والحرّيّة من الحالة المقلقة التي يعيشونها لأنّ العقل هو من يقودهم ويحرّكهم، وتاليًا يساعدهم على فهم المسار الذي يجب أن يتّخذه كلّ شيءٍ في الطّبيعة، ومن ضمنها أفعال الإرادة البشريّة. وعلى هذا النّحو تتضاءل أقلّه قوّة الانفعالات السّلبيّة «passive affects».

> «إنّ القدرة البشريّة محدودةٌ جدًّا وتسبقها بأشواطٍ لانهائيّةٍ قدرة الأسباب الخارجيّة. إذن لا نملك قدرةً مطلقةً على التكيّف مع الأشياء الخارجة عن سيطرتنا وإخضاعها لفائدتنا. وعلى الرّغم من ذلك سنتجمّل الأشياء التي تناقض مبدأ منفعتنا وذلك إن أدركنا أنّنا قد قمنا بواجبنا، وأنّ قدرتنا لن تجنّبنا هذه الأشياء، وأنّنا جزءٌ من الطّبيعة كلّها التي نتّبع نظامها. وإذا فهمنا هذا الأمر بوضوحٍ

وتميّزٍ فإنّ ذلك الجزء القابع فينا الذي يحدّده الفهم، أي الجزء الأفضل فينا، سيكتفي اكتفاءً بذلك وسيسعى إلى المحافظة على هذا الاكتفاء»[23].

إنّ فكرة الفرد الحرّ والعقلانيّ المطروحة في **علم الأخلاق** توفّر أُنموذجًا للحياة البشريّة الفاضلة المتحرّرة من مختلف الأوهام والسّاعية إلى ما يصبّ في مصلحتها الفضلى (وذلك خلافًا للأشياء التي لا تسبّب سوى لذّةٍ عابرةٍ).

إنّ أعلى شكلٍ من أشكال المعرفة، على الرّغم من «صعوبته وندرته»، هو ذلك الذي يتمّ عبر فهمٍ للطّبيعة ومسالكها. ويتضمّن ذلك حدسًا فكريًّا «intellectual intuition» حول الطّريقة التي بوساطتها تلزم ماهيّة أيّ شيءٍ (بخاصّةٍ ماهيّة الذّات وماهيّة الحالات الذّهنيّة والجسمانيّة كلّها عند المرء) عن عناصر الطّبيعة الأكثر كلّيّةً، أو الطّريقة التي بوساطتها ترتبط ماهيّة أيّ شيءٍ باللّه، نظرًا إلى أنّ الله والطّبيعة هما الشّيء نفسه. ويختتم سبينوزا كتابه **علم الأخلاق** بتفحّص المنافع النّهائيّة النّاتجة عن هذه البصيرة العميقة، إذ يصرّ على أنّ المكافآت الحقّة للفضيلة لا تكمن في ثواب عالمٍ آخر لروحٍ خالدةٍ. فلا يوجد ما يُدعى خلودًا شخصيًّا؛ إنّه تخيّلٌ يستعمله رجال الكنيسة للتّلاعب بنا وإبقائنا في حالةٍ من الألم والخوف، وتاليًا يتحكّمون فينا. وعوضًا عن ذلك، تكمن «الغبطة» «blessedness» «والخلاص» «salvation» في رفاهيّة وطمأنينة الذّهن الذي يوفّرهما الفهم في هذه الحياة. إذ يرى الشّخص الفاضل ضرورةً في الأشياء جميعها، وتاليًا لا يقلقه كثيرًا ما قد يعترض طريقه أو لا يعترضه، فينظر إلى تقلّبات الدّهر بعين الأناة، ولا تخضع سعادته إلى ظروفٍ خارجةٍ عن سيطرته.

عمل سبينوزا عددًا من السّنين جاهدًا على **علم الأخلاق**، أو كما كان

(23) *Ethics* IV, Appendix, G II.276; C I.593-594.

يدعوه في تلك المرحلة كتاب **الفلسفة** «*Philosophia*»، وذلك خلال انتقاله للسّكن إلى فوربرغ سنة 1663 وصولًا إلى صيف 1665. ويبدو أنّه خَلُص إلى نسخةٍ أساسيّةٍ عن الكتاب في حلول يونيو 1665. فعلًا شعر سبينوزا بثقةٍ كافيةٍ بما كتبه، وهذا ما دفعه إلى تمرير المخطوطة إلى عددٍ محدّدٍ من القرّاء للاطّلاع عليها. وقد وُجِدت نسخٌ لاتينيّةٌ وهولّنديّةٌ لأجزاءٍ من المخطوطة متداولةً بين أصدقائه في أمستردام، ولعلّه فكّر في نشرها في المستقبل القريب.

ولكنْ في أواخر سنة 1665 طرأ تغيّرٌ مفاجئٌ في مشروع سبينوزا، إذ وضع الفيلسوف **علم الأخلاق** جانبًا ليصبّ تركيزه على مسائل أكثر أهمّيّة، وهي مسائل تتطلّب شيئًا يتعدّى التّحقيق الميتافيزيقيّ والإبستمولوجيّ والنّفسيّ.

2 المشكلة اللّاهوتيّة السّياسيّة

في أوائل ربيع سنة 1661 كان هنري أولدنبرغ «Henry Oldenburg»، وهو أمين سرّ الجمعيّة الملكيّة في إنكلترا، مسافرًا في إحدى رحلاته المعتادة إلى القارّة الأوروبيّة. وقد مرّ على أمستردام ولايدن حيث راح يزور أصدقاءه القدامى ويُنشئ روابط صداقةٍ جديدةً لتوسيع حلقة معارفه مع زملائه العلماء. ولمّا وصل الرّجل الجمهوريّة الهولنديّة سمع عن فيلسوفٍ شابٍّ مشهورٍ، وصانع عدساتٍ، ويهوديٍّ نبذه مجتمعه، كان يعيش في أمستردام ولكنّه بات يقطن في قريةٍ صغيرةٍ خارج مدينة لايدن. ولا شكَّ أنّ الأمر قد أثار فضوله، خصوصًا بعد ما سمعه عن عمله في مجال العدسات وانعكاس الضّوء. فبدّل أولدنبرغ جدول سفره ليزور سبينوزا الذي سرعان ما استقرّ في رينزبرغ. تشارك الرّجلان العديد من الاهتمامات الفلسفيّة والعلميّة، ومن ضمنها اهتمامهما بالتّطوّرات الأخيرة الحاصلة في مجالَيْ علم الكيمياء والبصريّات (إذ ناقشا تجارب روبرت بويل «Robert Boyle» وغيرها من الأمور)، وما لبث أنْ نشأت مراسلةٌ مثمرةٌ بين الاثنين. وأولى الرّسائل التي وصلتنا من سبينوزا هي سلسلةٌ من المراسلات مع أولدنبرغ في خريف 1661. ففي إحدى رسائله يحثّ الإنكليزيّ صديقه على «توثيق اللُّحمة في صداقةٍ أمينةٍ، وزرع تلك الصّداقة بعنايةٍ وبكلّ ما أوتينا من حسن نيّةٍ وخدمةٍ»[1].

(1) Ep. 1, G IV. 5; C I. 163.

وعلى الرّغم من هذا الودّ القائم في بداية العلاقة بين الرّجلين فإنَّ السّنين اللّاحقة لم تُنتج سوى رسائلَ متفرّقةٍ. أضف إلى ذلك أنّ هذه الصّداقة الثّابتة قد عقّدتها الحرب الهولنديّة الإنكليزيّة التي اندلعت في مارس 1665، إذ تعرقلت حركة التّواصل ما بين لندن وفولبرغ حيث كان يقطن سبينوزا. وعلى الرّغم من ذلك ففي إبريل من تلك السّنة أخذ أولدنبرغ على عاتقه القيام بالمبادرة الأولى مجدّدًا وتمكّن من إيصال رسالةٍ عبر بحر الشّمال، متطلّعًا إلى تجديد المراسلات بينه وبين سبينوزا، وآملًا في أنْ يكون الأخير «حيًّا وبصحّةٍ جيّدةٍ ذاكرًا صديقك أولدنبرغ». وبينما كان الرّجل متشوّقًا لمعرفة مسار عمل سبينوزا على كتابه **علم الأخلاق**، تفاجأ عند معرفته أنّ صديقه قد وضع تلك الرّسالة جانبًا واتّخذ مشروعًا مختلفًا تمامًا[2]. إذ يُعثر في رسالة أولدنبرغ في سبتمبر 1665 على ارتياب في أسلوبه الذي لا يشبه عادته في ممازحة سبينوزا حول قرار الأخير في العمل على مواضيع جديدةٍ قد تغدره: «أرى أنّك لا تمضي كثيرًا في التّفلسف بقدر ما تفعل في اللّاهوت، إذا ما جاز التّعبير، لأنّك تدوّن أفكارك في الملائكة، والنّبوّة، والمعجزات»[3]. ويشرح سبينوزا في ردّه سبب تبدّل مشاريعه:

> «إنّي الآن أكتب رسالةً في آرائي حول نصوص الكتاب المقدّس. أمّا الأسباب التي دفعتني إلى القيام بذلك: (1) أحكام اللّاهوتيّين المسبقة، لأنّني أعرف أنّها العوائق الأساسيّة التي تمنع الرّجال من تسليم عقولهم للفلسفة، لذا أجهد على كشف تلك الأحكام المسبقة وإزالتها من أذهان النّاس الحسّاسين [*prudentiorum*]. (2) موقف العوامّ منّي الذين يتّهمونني بالإلحاد على نحوٍ دائمٍ، وهذا ما يدفعني إلى تفنيد هذه التّهمة أيضًا بقدر استطاعتي. (3) حرّيّة التّفلسف

(2) إنّ رسالةَ أولدنبرغ هي ردٌّ على رسالةٍ سابقةٍ مفقودةٍ لسبينوزا كُتبت في الرّابع من سبتمبر. ويُفترض أنّ سبينوزا طرح في تلك الرّسالة الأفكار العامّة لكتابه الجديد.

(3) Ep. 29, G IV. 165; SL 183.

والتّعبير عمّا نفكّر فيه، وأرغب في الدّفاع عن هذا الأمر دفاعًا تامًّا، لأنّ سلطة القساوسة المفرطة وأنويّتهم تقمع هذا الأمر بالوسائل جميعها»[4].

إنّ **علم الأخلاق** كتابٌ متنوّع المجالات. ولعلّ تأثيره الأعمق والأكثر رسوخًا يكمن في مجال الميتافيزيقيا. إذ يقترح سبينوزا، عبر قضاياه المبرهنة بدقّةٍ وحواشيه المفسّرة بعنايةٍ، إعادة نظرٍ راديكاليٍّ وبشكلٍ فاضحٍ في طبيعة الله، والكون، والإنسان. ولكنّ **علم الأخلاق** عملٌ في مجال فلسفة الأخلاق. إذ تعبّد الميتافيزيقيا، ونظريّة المعرفة، وعلم النّفس، في الأجزاء الثلاثة الأولى، الطّريق أمام سبينوزا ليصوغ موقفه في الحرّيّة البشريّة، والفضيلة، والسّبيل إلى تحقيق السّعادة. تكمن غاية سبينوزا في توضيح ما يكوّن الحياة الطيّبة، أي كيف يمكن تحقيق بعضًا من الازدهار في عالمٍ حتميٍّ ولامبالٍ بالسّعادة البشريّة. وفي هذا الإطار، وعلى الرّغم من أسلوبه الجافّ، يكمن عنصر الجذب في **علم الأخلاق** في مستوًى شخصيٍّ وأنويٍّ. إذ يدور الكتاب حول مسألة ما يعني بلوغ حالةٍ من الرّفاهيّة في الحياة للفرد الذي تحثّه المصلحة الخاصّة ورغبة المثابرة في الوجود، كحال المخلوقات كلّها، وذلك فيما يصطدم بعالم قوًى خارجيّةٍ يعيق العديد منها مسعاه الخاصّ (*conatus*) إلى زيادة قدرته.

كذلك يتطرّق سبينوزا في **علم الأخلاق** إلى بعض الأسئلة المرتبطة بالأخلاقيّات الاجتماعيّة والفلسفة السياسيّة. بديهيًّا سينشأ الصّراع بين الأفراد لأنّهم جميعهم يجهدون في المحافظة على قدرتهم وزيادتها، وذلك في سعيهم إلى النّجاة والازدهار، بخاصّةٍ حينما تحكم الانفعالات هذا المسعى وتوجّهه إلى خيراتٍ خارجيّةٍ يبتغيها الآخرون. إذ سيشعر النّاس بالحسد، والغيرة، والحبّ، والكراهية، والأمل، والخوف، فيما يتنافسون في تحصيل

(4) Ep. 30.

الأشياء التي يقدّرونها. لكنَّ الشّخص الفّاضل الذي يحكمه العقل سيرى أنّ هذه الخيرات العابرة لا تسهم بشيءٍ في سبيل تحقيق السّعادة الحقّة، كما سيدرك أنّ رفاهيّته الخاصّة تقوم عندما يحيط نفسه بأشخاصٍ فاضلين آخرين يعيشون حياتهم تبعًا لإملاءات العقل، أي أولئك الذين يعرفون ما هي الخيرات الحقّة ويسعون إليها، وتاليًا يكونون مزدهرين. هكذا سيعامل هذا الشّخص الآخرين معاملةً تنفعهم وتساعدهم على المضي قُدُمًا نحو وضعٍ مثاليّ. ولكنْ يحاجُّ سبينوزا بأنّه على الرّغم من ذلك تبقى الحالة المدنيّة «civil state» ضروريّةً لأنّ النّاس لا يتصرّفون جميعهم تبعًا لإملاءات العقل. لذا يتخلّى الأفراد عن العديد من حقوقهم إلى سلطةٍ سياسيّةٍ يوكل إليها مهمّة تشريع القوانين وتطبيقها، وذلك تجنّبًا «للحالة الطّبيعيّة» «state of nature»، وهي بيئةٌ معاديةٌ يسعى فيها كلّ شخصٍ لما يريده وما يعتقد بأنّه خير ما يصبّ في مصلحته الفُضلى (وعادةً ما يكون اعتقاده مغلوطًا)، وزيادةً لأمن الممتلكات وخلق ظروف عيش حياةٍ أفضل وأكثر عقلانيّة لتحقيق الكمال البشريّ.

ولكنّ كتاب **علم الأخلاق** في الواقع ليس رسالةً في الفلسفة السياسيّة، فقد تطرّق سبينوزا إلى هذه المواضيع تطرّقًا موجزًا وسطحيًّا في الجزء الرّابع لأنّه مهتمٌّ أكثر في كتابه بـ«خلاص» الفرد و«غبطته»، أي في ما يمكن أن يفعله الشّخص لزيادة حرّيّته (والمقصود بالحرّيّة هو الاستقلاليّة العقلانيّة «rational autonomy»، أو العيش تبعًا لمعرفتنا ما يكون عليه الخير الحقّ) وسعادته. فعلًا، يفيد رأي سبينوزا أنّنا كلّنا بشرٌ عاقلون، وفاضلون، وأحرارٌ، وأنّه لا حاجةَ إلى الدّولة.

لكنّ **الرّسالة اللاهوتية السياسيّة** التي فسّر سبينوزا دواعي كتابتها إلى أولدنبرغ في خريف 1665 هي كتابٌ فلسفيٌّ مختلفٌ تمامًا. فقد كُتبت باللّسان اللّاتيني **كعلم الأخلاق** وكمعظم مراسلات سبينوزا تقريبًا. ولكنّ

التّصميم الهندسيّ العسير على الفهم في رسالته الميتافيزيقيّة الأخلاقيّة قد عبّد الطّريق أمام أسلوبٍ أكثر وضوحًا وسلاسةً ولطافةً. وعلى الرّغم من ذلك يبقى الكتاب عملًا صعبًا. وخلافًا للبنيان الإقليديّ المعتمد في **علم الأخلاق** والمؤلّف من مجموعةٍ من التّعريفات، والبديهيّات، والقضايا، والبراهين «demonstrations»، تقدّم **الرّسالة** عرضًا خطابيًّا مباشرًا وسهلًا. إذ تعتمد الرّسالة على مناهج مختلفةٍ لطرح مواقفها: التّفسير الكتابيّ «Biblical commentary»، علم التّأويل الأدبيّ «literary hermeneutics»، التّحقيق التاريخيّ، فقه اللّغة «Philology»، الملاحظات العيانيّة، والتّفكّر الفلسفيّ واللّاهوتيّ، والتّحليل القانونيّ، بالإضافة إلى التّفكير السياسيّ النّظريّ والعمليّ، وذلك عوضًا عن الحجج الاستنباطيّة التي غالبًا ما تصحبها حاشيةٌ. يعرض سبينوزا في **رسالته** ما فهمه من العِبَر التي استخلصها من التّاريخ الإسرائيلي القديم. كما يأخذ بعين الاعتبار اللّبّ الأخلاقيّ لتعاليم المسيح. كما يتأمّل في غايات وصايا الله، حيث يوضّح بحذرٍ شديدٍ أنّ ما يطرحه هو ذو مضامينَ على المشهد السياسيّ الهولّندي في عصره.

واختصارًا، ليست **الرّسالة** في أهدافها الطّامحة أقلّ شمولًا من **علم الأخلاق**، بل لعلّها أكثر جرأةً في خلاصاتها، وعلى ما يبدو أكثر صراحةً ومباشرةً في استخلاصها لهذه الخلاصات. تتمثّل غاية سبينوزا، كما أوضحها في العنوان الفرعيّ لكتابه، بإظهار أنّ «الجمهوريّة يمكنها إجازة حرّيّة التّفلسف والمحافظة على التّقوى والسّلام فيها؛ ولا يمكن إبطال هذه الحرّيّة إلّا عند تقويض سلام الجمهوريّة وتقواها». وبمعنى آخر، إنّ الرّسالة هي حجّةٌ مفصّلةٌ لحرّيّة التّعبير والتّفكير في الدّولة الحديثة، كما أنّها حجّةٌ لفصل الفلسفة عن الدّين سبيلًا لبلوغ هذه الحرّيّة. إنّ غاية الفلسفة هي الحقيقة والمعرفة، بينما غاية الدّين فهي السّلوك الأخلاقيّ أو «الطّاعة» «obedience». إذن لا يجب أن يكون العقل أداةً في خدمة اللّاهوت أو

العكس؛ إذ يتخطّى الدّين حدوده حينما يحاول الحدّ من التّحقيق الفكريّ وحريّة التّعبير عن الأفكار.

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف السياسيّ والجداليّ لا بدّ أنْ يفنّدَ سبينوزا تفنيدًا مُحكمًا أعمدة المؤسّسة الدّينيّة الدوغمائيّة. عليه أنْ يسخّف أو أقلّه أنْ يوضّح المعنى الحقيقيّ لتلك المبادئ الأساسيّة التي يستعملها رجال الكنيسة المتلاعبون للسّيطرة على الحياة العامّة والخاصّة (خصوصًا في الجمهوريّة الهولنديّة). هكذا يقدّم سبينوزا في **الرّسالة** تفسيرًا فرّغ فيه معنى النّبوّة والمعجزات، حيث أظهر تلك الاعتقادات الخرافيّة التي تساند الأديان الطّائفيّة. فزعم أنّ الطّقوس والاحتفالات الدّينيّة لا تمتّ بصلةٍ إلى «التّقوى الحقّة» «True piety»، كما حاجَّ. ولعلّها المحاجّة الأكثر فضاحةً أنّ الكتاب المقدّس، وهو الأداة الأقوى التي يستعملها الإكليروس للتّحكّم بأبناء رعيّتهم، ليس سوى ضربٍ من الأدب وضعه عددٌ من المؤلّفين على مرّ الزّمن، والذين غالبًا ما اختلفوا مع بعضهم بعضًا.

من الطّبيعيّ أن يشكّل هذا المشروع مصدر قلقٍ لدى العديد من معاصري سبينوزا في القرن السّابع عشر. ولكن، ما جعل الأمر أشدّ إقلاقًا هو واقع أنّ **الرّسالة** في تصوّرها وأسلوبها، وإنْ وُضِعت باللّاتينيّة، كتابٌ مقروءٌ وسهلٌ نسبيًّا، وتاليًا خطيرٌ جدًّا. وعلى الرّغم من أنّ الاقتباس والتّحليل المكثّف للمقاطع العبريّة في بعض فصول الكتاب سيجعلان من بعض حجج سبينوزا مبهمةً لدى الكثير من قرّاء عصره المثقّفين (والمتمرّسين باللّاتينيّة)، فلن يكون صعبًا عليهم استيعاب رسالة الكتاب العامّة.

لقد توجّه **علم الأخلاق** إلى جمهورٍ محدودٍ نسبيًّا: وهم أساسًا الفلاسفة، تحديدًا أولئك المتمرّسون في المذهب الدّيكارتيّ (ومن بينهم أصدقاء سبينوزا في أمستردام الذين درسوا رسالته في **مبادئ الفلسفة** لديكارت)، وكذلك الأرسطيّون المحدثون «Neo-Aristotelians» والإسكولائيّون المتأخّرون

«Latter-day Scholastics» الذين شغروا معظم المناصب في جامعات هولندا وغيرها من الدّول. فقد امتلكوا الخلفيّة الأكاديميّة الضّروريّة لاستيعاب مصطلحات نظام سبينوزا (كالجوهر، والصّفات، والأحوال، وغيرها) والخبرات المكتسبة كي يتتبّعوا ويقيّموا البراهين المقدّمة على قضاياها المطروحة[5]. والحقّ أنّ عقائد **علم الأخلاق** تشكّل برهانًا مفاده إذا اعتمد المرء أكثر المقولات أساسًا التي نجدها في الميتافيزيقيا المبكرة، والتي يتشاركها الأرسطيّون والدّيكارتيّون، ثمّ اتّبعها وصولًا إلى نتائجها المنطقيّة النّهائيّة، فسيتوصّل حتمًا إلى عقائد سبينوزا. هكذا تكون الفكرة الكلاسيكيّة أنّ الجوهر هو ما «يوجد في ذاته لا في أيّ شيءٍ آخر» ستشير في نهاية الأمر، وهذا في حال اعتُمِدت على نحوٍ منتظمٍ ودقيقٍ، إلى أنّه ثمّة جوهرٌ واحدٌ وهو الله أو الطّبيعة.

أمّا جمهور **الرّسالة**، ولو ضمّ فلاسفةً، فهو أكبر بكثيرٍ[6]. أوّلاً ثمّة اللّاهوتيّون، وهم أولئك الذين يدرّسون في الجامعات، بالإضافة إلى الرّؤساء الدّينيّين للكنيسة الهولنديّة البروتستانتيّة (والذين سيصبحون لاحقًا قادةً اجتماعيّين وسياسيّين في الجمهوريّة الهولنديّة). و«الأحكام المسبقة» لهذه السّلطات العقائديّة هي المسؤولة عن حدّ عقول المواطنين، بحيث ستحدّ سياساتهم الأخلاقيّة الصّارمة سلوكهم اليوميّ أيضًا وذلك في حال وُضعت قيد التّطبيق. ودون تلك الفئة نعثر في الهرميّة الكنسيّة على **البريديكانت**،

(5) كانت هذه الخلفيّة الفلسفيّة ضروريّةً لكنّها لم تكن كافيةً لاستيعاب طروحات وحجج علم الأخلاق: لم يفهم العديد من معاصري سبينوزا المتعلّمين المتمرّسين ومن بينهم لايبنيتز فهمًا تامًّا ما طرحه الرّجل.

(6) للاطلاع على دراسةٍ محكمةٍ حول جمهور سبينوزا والرّسالة راجع (Frankel, 1999; Smith, 1997, chap. 2). يتّفق سميث مع ستراوس بشأن السّمات الباطنيّة في الرّسالة، لكنّني أعتقد أن موقف لاغري (Lagrée, 2004) الذي أصرّ أنّه يجب علينا قراءة سبينوزا قراءةً حرفيّةً هو الأقرب إلى الحقيقة: «كتب سبينوزا ما فكّر فيه وفكّر بما كتبه» (10). وصحيحٌ أنّ سبينوزا لا يفشي كلّ شيءٍ يفكّر فيه، خصوصًا في المسيحيّة، فقد تساهل حتمًا في معرض نقاشه النصّ المقدّس المسيحيّ كما ذكّرني إدوين كورلي. ولكنّني لا أعتقد أنّ هذا يشير إلى وجود رسالةٍ باطنيّةٍ.

وهم القساوسة الإصلاحيّون المحافظون الذين أسهمت عظاتهم الأسبوعيّة ذات المصلحة الخاصّة في اجتذاب اعتقادات النّاس الخرافيّة والتّلاعب بانفعالاتهم. وهؤلاء القساوسة هم القادرون على إثارة أبناء كنيستهم عند الضّرورة، مثلًا، تحريضهم على معارضة سياسات التّسامح التي تعتمدها مدينةٌ محدّدةٌ. ويذكر سبينوزا أنّه لا «ينصح الجمهور الكنسيّ بقراءة هذه الرّسالة»، وذلك «لأنّني لا أتوقّع منهم الموافقة عليها بتاتًا»، والسّبب الرّئيس في ذلك يعود لمعرفته «مدى تجذّر تلك الأحكام المسبقة في عقولهم لابسةً بُرقع التّقوى»[7]. حتمًا لم يكن سبينوزا ساذجًا ليتوقّع من القادة الإصلاحيّين المحافظين والإكليروس تقبّلًا ودّيًّا للكتاب، فقد عرف أنّهم سيهاجمونه بشراسةٍ. ولكنْ إن لم يكتب سبينوزا **الرّسالة** علنًا لجمهور اللّاهوتيّين الإصلاحيّين فلا بدّ أنّه ألّفها أقلّه حينما راودوا ذهنه. لعلّه رآهم جمهورًا مثقّفًا مؤثّرًا سيطالع الكتاب حتمًا وسيستوعب على الأرجح حججه (هذا إن لم نقل أنّه سيسلّم بها). وربّما ترجّى أملًا ضئيلًا بل باطلًا أنّها ستحمل تأثيرًا عليهم، بحيث «يستقون منفعةً كبرى»[8] منها، تمامًا كالفلاسفة.

أمّا الجمهور الأهمّ من ذلك فهو الأوصياء الهولنديّون «Dutch regents»، وهم نخبة الجمهوريّة اللّيبراليّة نسبيًّا التي كانت تحكم العديد من المدن والبلدات في المقاطعات. إنّهم سلّان أُسرٍ غنيّةٍ صاحبة مصانعَ، ومهنٍ حرفيّةٍ، وشركاتٍ تجاريّةٍ في أمستردام وغيرها، الذين امتلكوا الكلمة الفصل في القرارات السياسية في خمسينات وستّينات القرن السّابع عشر. كما كانوا مسؤولين عن تحديد ما يمكن اعتباره السّياسة الوطنيّة، وذلك

(7) TTP, Preface, G III. 12; S 7.

(8) والحقّ أن فرانكل (Frankel, 1999) يحاجّ بأنّ جمهور الرّسالة المقصود هو جمهور اللّاهوتيّين فعلًا، أقلّه أولئك («القساوسة المتعلّمون») الذين لم يكونوا فاسدين أو حاملين أفكارًا مسبقةً، وتاليًا استطاعوا قراءتها بذهنيّةٍ منفتحةٍ جزئيًّا. «يتوجّه سبينوزا أساسًا إلى الإكليروس واللّاهوتيّين الذين يمكنهم التأثير على جموع النّاس وصرفهم عن تأويلاتهم المغلوطة للنصّ المقدّس» (902).

عبر مجلس مقاطعة هولندا «States of Holland» والمجلس العامّ «States General» (وهو المجلس الاتّحاديّ الذي ترسل إليه مجالس المقاطعات ممثّليها). وقد مالوا إلى ازدراء تدخّل الكنيسة في الشّؤون العامّة. كذلك فضّلوا عمومًا سياسةً متسامحةً في المسائل الفكريّة، والثّقافيّة، والدّينيّة، وهم من النّاس «الحسّاسين»، أو «*prudentiorum*»، الذين يرى فيهم سبينوزا، في رسالته إلى أولدنبرغ، الجمهور الأساس الذي يتوجّه إليه كتابه. إذ سيتّفق أعضاء طبقة الأوصياء مع معظم المحتوى اللّاهوتيّ السّياسيّ في **الرّسالة** على الرّغم من كونهم جزءًا محافظًا من الوضع السّياسيّ القائم الذين انتفعوا منه. وكما سنرى لاحقًا إذا قصد سبينوزا أن يحمل عمله نتائجَ عمليّةً في حكم الجمهوريّة الهولنديّة، وتحديدًا في العلاقة القائمة بين السّلطة السياسية والسّلطة الدّينيّة، والدّفاع عن سياسة التّسامح الدّينيّ والفكريّ، فهذا هو المعسكر السّياسيّ الذي وجب الانضمام إليه.

وختامًا على حدّ تعبير سبينوزا إنّ دروس الرّسالة موجّهةٌ إلى «القارئ الفلسفيّ» (*Philosophe lector*)، وطبعًا يقصد سبينوزا في مصطلح الفيلسوف معناه الضّيّق الذي يتضمّن أعضاء الكلّيّات الجامعيّة والمفكّرين المستقلّين، حتّى لو ظنّ أنّهم لن يدركوا أهمّيّة ما سيطرحه. إذ كتب في بداية **الرّسالة**: «أعتقد أنّ النّقاط الأساس معروفةٌ لدى الفلاسفة على نحوٍ تامّ»[9]. ولكن يضمّ المصطلح أيضًا كلّ قارئٍ متعلّمٍ يقدّر الكتاب من دون الأحكام المسبقة التي تحكم عقول الجماهير وتدفعهم إلى إدانة الأشياء باندفاعٍ. إنّه الشّخص «الذي سوف يتفلسف حرًّا إنْ لم تمنعه تلك الفكرة التي مفادها أنّ العقل ينبغي له أنْ يكون أداةً في خدمة اللّاهوت»[10]. فالفرد المنفتح نسبيًّا هو المستعدّ إلى التّفلسف جدّيًّا حالما يطمئنّ أنّ الفلسفة لن

(9) TTP, Preface, G III. 12; S 7.

(10) TTP, Preface, G III. 12; S 8.

تقوّض التّقوى أو تهدّد خلاصه، ولا يحتاج إلّا إلى أن يعرف أنّ محبّته لله وتوقيره للكتاب المقدّس أمران يتّفقانِ تمامًا مع حرّيّة البحث عن الحقيقة، بل إنّهما منفصلان عنها.

وتمتدّ هذه الفئة من النّاس لتشمل أيضًا أصدقاء سبينوزا وزملاءهم الرحّالة من رجال دينٍ وفلاسفةٍ في أمستردام وغيرها. لقد كان بعض هؤلاء الأفراد بحقٍّ مفكّرين أحرارًا، ومثقّفين علمانيّين، ولم يأبهوا لمكانة الدّين في أيّ منحًى من حياتهم. ولكنّ معظمهم كان مؤمنًا، إنّما لم يكن قويمًا تمامًا في آرائه الدّينيّة (وذلك وفقًا لأعضاء الكنيسة الهولنديّة البروتستانتيّة). إذ دُعي هؤلاء «**المسيحيّون بلا كنيسةٍ**» «*Chrétiens sans église*»[11]، وانتموا إلى بعض الطّوائف البروتستانتيّة المنشقّة التي انتشرت في هولندا خلال القرن السّابع عشر. لقد كان هؤلاء الكوليغيانت «Collegiants»، والصّاحبيّون «Quakers»، وتجديديّو العماد «Anabaptists»، والمينونيّون «Mennonites» مصلحينَ دينيّين بحقٍّ، ولعلّهم الجمهور الأكثر تماهيًا مع عمل سبينوزا الجديد. إذ عارضوا الهرميّة الاستبداديّة والطائفيّة الدوغمائيّة للكنيسة الرّسميّة، وسعوا إلى مقاربةٍ أكثر تساويًا وأشدّ باطنيّةً في المسائل الرّوحيّة. لقد تشاركوا الاعتقاد أنّ المسيحيّة الحقّة غير منتميّةٍ للمذاهب، بل تقوم في المحبّة الإنجيليّة للإخوة البشر والله، وفي طاعة وصايا المسيح الأصليّة من دون وساطة الشّروحات اللاهوتية. أمّا الكوليغيانت الذين عدّ منهم سبينوزا عددًا من أصدقائه المقرّبين، فتجاوزوا الحقائق البسيطة والعامّة الموجودة في تعاليم المسيح، وأصرّوا على أنّ كلّ فردٍ له الحقّ في الاعتقاد بما يشاء به، ولا يحقّ له مضايقة الآخرين على ما يعتقدون به. فلا يمكن بلوغ الخلاص عبر أيّ طقوسٍ أو آياتٍ خرافيّةٍ، ولا

(11) أُخِذَت الجملة من عنوان كتاب كولاكوسكي:
Kolakowski 1969.

عبر الانتماء إلى أيّ طائفةٍ منظّمةٍ، إنّما من خلال الإيمان الدّاخليّ الصّادق. إذ لم يحتج الكوليغيانت إلى قساوسةٍ، كما رفضوا عقيدة الاختيار السّابق «predestination» لأنّها لا تتطابق مع الحرّيّة المسيحيّة. وكونهم معادين متشدّدين للجسم الإكليروسيّ سعوا إلى تحرير المسيحيّة من قيود العبادة التي فرضتها عليها الأديان المُمَأسسة «institutionalized religions». وهكذا كان الفعل الأخلاقيّ أهمّ من أيّ عقيدةٍ عند هذه الطّوائف المنشقّة التي سيمنون بخسارةٍ كبرى في حال نجح الكلفينيّون التّقليديّون في توسيع نطاق نفوذهم وفرض آرائهم على المجتمع الهولنديّ، وهم الذين استطاعوا تطهير الكنيسة الهولنديّة البروتستانتيّة سنة 1618 بإدانتهم الريمونسترانت «Remonstrants» في سينودس دوردريخت.

إذن توجّهت **الرّسالة** إلى جمهورٍ متنوّعٍ من القرّاء ضمّ القيادة السياسيّة التي تحاول نشدانهم مباشرةً، والمنشقّين الدّينيّين، والمثقّفين التّقدّميّين، وهم الفلاسفة أو الفلاسفة «المحتملون» الذين سيستفيدون من نجاح المناشدة المذكورة.

ولكنْ ثمّة جماعةٌ واحدةٌ لم يتقصّد سبينوزا توجيه **الرّسالة** إليها، وهي جموع النّاس، أقلّه وفقًا لإقراره:

> «أعرف أنّ الجموع [*vulgus*] لا يمكنها أن تتحرّر من خرافاتها تمامًا كمخاوفها... أعرف أنّها ثابتةٌ على عنادها، فلا يقودها العقل، وأنّ أفعال المدح أو الملامة عندها واقعةٌ تحت رحمة الاندفاع العاطفيّ. لذا لا أدعو العوامّ إلى قراءة هذا العمل، ولا أولئك النّاس ضحايا المشاعر المندفعة نفسها. فعلًا، أفضّل أن يتجاهلوا هذا الكتاب تجاهلًا تامًّا بدلًا من جعل أنفسهم مصدر إزعاجٍ بفعل تأويلهم المغلوط له تبعًا لحاجتهم»[12].

(12) TTP, Preface, G III. 12; S 8.

لم يكن لدى سبينوزا ثقةً تامَةً بالعوامّ، أي التّجّار، والعمّال، والحرفيّين، وأصحاب الخوان الذين شكّلوا جزءًا أساسًا من سكّان المدن كأمستردام. فقد تحكّمت الانفعالات تحكّمًا بهؤلاء المواطنين. وحتّى أولئك الذين استطاعوا قراءة **الرّسالة** واستيعاب غايتها سيخفقون في تكوين حكمٍ منصفٍ ومتوازنٍ بحقّها.

إنّ العمق المعرفيّ لجمهور سبينوزا المقصود في **رسالته** يشير إلى طموحات الأخير وآماله الكبرى في هذا الكتاب، ولكنّه أيضًا يعقّد مهمّته، بل حتّى يجعلها مهمّةً خطرةً. إذ لم يتألّف جمهوره من اللّيبراليّين السياسيّين والتّقدّميّين الفلاسفة فحسب، بل شمل أيضًا الملاحدة والمؤمنين الأتقياء، بالإضافة إلى الدّيمقراطيّين ومناصري الملكيّة. ولكنْ كان الجمهور جمهورًا مسيحيًّا قبل أيّ شيءٍ آخر، لذا وجب عليه أن يكون حذرًا في طريقة طرح أفكاره في عملٍ يُقصد به إحداث إعادة تفكيرٍ راديكاليٍّ واستحداث تغييرٍ لاهوتيٍّ سياسيٍّ فعليٍّ، وإلّا سيُنفّر منه كلّ شريحةٍ من هذا المجتمع.

***

إنّ **الرّسالة اللاهوتية السياسية** في العديد من النّواحي هي نتاجٌ مميّزٌ لحقبةٍ حديثةٍ مبكرةٍ (أي ما بعد القروسطيّة). ويعود السّبب في ذلك إلى المشكلة التي يعالجها الكتاب، وهي المشكلة **اللاهوتية** السياسيّة التي نشأت في أوروبّا عند مفترقٍ دينيٍّ وسياسيٍّ في القرن السّادس عشر. فقد سعى حكّام الحقبة الحديثة المبكرة إلى استخدام الدّين في هيئة كنيسةٍ رسميّةٍ للدّولة سندًا لأنظمتهم السياسية وشدًّا لأواصر رعاياهم عبر الامتثال الطّائفيّ. وطبعًا لا جديدَ في هذه المسألة، فقد كانت جزءًا من الممارسة الأمبراطوريّة والملكيّة في العصر القديم المتأخّر والقرون الوسطى. ولكن شهد القرنان الخامس عشر والسّادس عشر على تحوّل الممالك والإمارات الصغيرة تدريجيًّا إلى دولٍ

قوميّةٍ ومركزيّة السّلطة السياسية على حكم الأراضي الشّاسعة، فيما أدخل الإصلاح الدّينيّ تنوّعًا (وانقسامًا) دينيًّا أكبر بين السكّان. وقد أعطى هذا الأمر الحكّام كلّهم سببًا إضافيًّا لوضع الدّين في خدمة الوحدة والولاء السّياسيّ. وعلى حدّ تعبير أحد المؤرّخين «من المفترض أن يضع الدّين المشترك الحكّام والرّعايا معًا تحت قبّة الحماية الإلهيّة «Divine Protection» التي اعتمدت على حياةٍ متديّنةٍ بانتظامٍ، بحيث تنظّمها العقيدة الصّحيحة، والتّنظيم الكنسيّ المنظّم، والعبادة العامّة الموقّرة، والسّلوك التّقيّ العامّ»[13].

ولكنْ كان لا بدّ من ممارسة هذه اللّعبة بحذرٍ حفاظًا على التّوازن المطلوب. إذ على الرّغم من كون الدّين عنصرًا مفيدًا في سبيل تحقيق أهدافٍ سياسيّةٍ فقد تصبح الكنيسة القويّة عائقًا بل خطر على النّظام العلمانيّ بوصفها سلطةً بديلةً من ضمن السّلطة. وفعلًا في حلول منتصف القرن السّابع عشر بدأت المؤسّسات العلمانيّة ترتابُ إزاء الإحاطة الكنسيّة بالحياة المدنيّة، بخاصّةٍ في جمهوريّةٍ كهولندا، وفي ملكيّةٍ دستوريّةٍ كإنكلترا. وعلى سبيل المثال، وقف اللّيبراليّون الهولنديّون محترزين أمام خصومهم المحافظين والمتشدّدين الذين سعوا إلى تحويل الجمهوريّة إلى دولةٍ كالفينيّةٍ، على الرّغم من كون أولئك اللّيبراليّين أعضاءً فاعلينَ في الكنيسة الهولنديّة البروتستانتيّة. وفي الوقت نفسه بدأت السّلطة الدّينيّة التي بلغت قمّة تأثيرها السّياسيّ والاجتماعيّ في أوروبّا القروسطيّة تخشى أن تهمّشها السّلطة السياسية المستقلّة والمتزايد نفوذها. وجد رجال الكنيسة أنفسهم يفقدون السّيطرة على حياة المواطنين العاديّين. فقد رُحبّ بالدّين الرّسميّ في الدّولة الطّائفيّة دعمًا وحمايةً، إنّما الإكليروس الرّاغبون في التّأثير السّياسيّ والأخلاقيّ ناضلوا أيضًا لاستعادة الكلمة الفصل.

دفعت هذه التّطوّرات التّاريخيّة إلى زيادة تسليط الانتباه النّظريّ على

(13) Hsia and Van Nierop 2002, 75.

دور الدّين في الدّولة. وفي سياق المنافسة القائمة ما بين القوى المدنيّة والقوى الدّينيّة على السّلطة في الدّولة، وعلى قلوب وعقول (وأجسام) شعبها أيضًا، طرح مفكّرو الجانبين سؤالًا حول ما يجب أنْ تكون عليه العلاقة السّليمة بين اللّاهوتيّ والسّياسيّ. هل يجب على السّياسيّ أن يكون في خدمة اللّاهوتيّ، فيحكم الإكليروس الأمّة، وتُحدّدُ قوانينها بل تُوجّهُ وفقًا للمبادئ اللاهوتية أم هل يجب على السّلطات العلمانيّة أن تحكم الحياة الدّينيّة في الدّولة تمامًا كحكمها الجوانب الأخرى فيها؟ فهل ينبغي للكنيسة أن تحكم الدّولة أم ينبغي للدّولة أن تحكم الكنيسة؟ وهل ينبغي لأحدهما أن يتدخّل بالآخر أساسًا؟

شهد القرن السّابع عشر نشر عددٍ من الرّسائل المهمّة والمؤثّرة في هذا السّؤال اللّاهوتيّ السياسيّ. ومن بين تلك الأعمال منشور **أريوباغيتيكا** «*Areopagitica*» (تلّة أريس) للشّاعر جون ميلتون «John Milton»، الذي نُشر في إنكلترا سنة 1664، وقد كان بمنزلة دفاعٍ عن حرّيّة التّعبير والصّحافة. لقد خشي ميلتون من أنْ تكون الهجومات القاسية التي تعرّضت لها رسالته السّابقة التي دافع فيها عن الطّلاق، إلى جانب سنّ البرلمان الإنكليزي قانونًا في الرّقابة، هي عوامل ذات اندفاعٍ دينيٍّ أثارتها السّلطات الكنسيّة (وفعلًا دعم القانون رجال دينٍ إنكليز). هذا التّأثير الكنسيّ على الشّؤون العامّة، وتحديدًا في التّعبير عن الأفكار، اعتبرته حساسيّة ميلتون أمرًا بابويًّا جدًّا.

كان السّؤال اللّاهوتيّ السّياسيّ موضوعًا حادًّا، بخاصّةٍ في أمّةٍ جديدةٍ كهولندا. إذ بُعيد تحرير بلادها من الحكم الكاثوليكيّ الإسبانيّ تابع أهل المقاطعات الكالفينيّة في البلاد المنخفضة الشّماليّة مناقشتهم أفضل نظام حكمٍ لدولتهم، كما كان عليهم تقرير مكانة الدّين في مجتمعهم. إذ نصّت علنًا المادّة الثّالثة عشرة من معاهدة اتّحاد أوترخت «Union of Utrecht» (1579) التي اعتُبرت دستورًا تأسيسيًّا للجمهوريّة الهولنديّة

على أنّه «ينبغي لكلّ فردٍ أن يبقى حرًا في ديانته، ولا يجب مضايقة امرئٍ ولا مساءلته بناءً على عبادته». وفي حلول منتصف القرن السّابع عشر، خصوصًا في المدن اللّيبراليّة كأمستردام، سُمح للكاثوليك، واليهود، وغيرهم من الأقليّات الدّينيّة الأخرى (أمثال اللّوثريّين) أن يعبدوا بحرّيّةٍ. وحتّى لو لم تكن هذه العبادة علنيّةً دائمًا، فهي ليست أقلّه مصحوبةً بذاك الاضطهاد التي عانت منه الأقليّات الدّينيّة في الأماكن الأخرى من أوروبّا. وقد تكون أسطورة العصر الذّهبيّ الهولنديّ بصفته حقبة انفتاحٍ على الأديان كلّها أمرًا مبالغًا فيه، ولكنّها لم تكن باطلةً، فالجمهوريّة الهولنديّة كانت أنموذجًا للتّسامح الدّينيّ في تلك المرحلة[14]. وعلى الرّغم من ذلك، هيمنت الكنيسة البروتستانتيّة على حياة الهولنديّين بحيث تمتّعت بامتيازاتٍ كبرى على حساب الطّوائف الأخرى، كما أضحت كنيسة الجمهوريّة المميّزة (إن لم نقل الرّسميّة). ولقد كانت العبادة العلنيّة والوظائف الرّسميّة حكرًا على المنتمين إلى هذه الكنيسة.

ولعلّ بيار دو لا كور «Pierre de la Court»، (أو كما يُعرف بالهولنديّة بيتر فان در هوف «Pieter van der Hove») الكاتب الهولنديّ الأهمّ قبل سبينوزا ليتطرّق إلى هذا السّؤال اللّاهوتيّ السياسيّ، وهو صانع نسيجٍ في مدينة لايدن نال شهرةً واسعةً لكتاباته السياسيّة. لقد كان كتابه **مصلحة هولندا** «*The Interest of Holland*» (المنشور سنة 1662 في طبعتيه الفرنسيّة والهولنديّة) حجّةً ضدّ مؤسّسة أمين المقاطعة «stadholder» أساسًا، وهو منصبٌ قياديٌّ يتولّى شاغره مسؤوليّة حكم مقاطعةٍ بكاملها، كما إنّه مؤسّسةٌ موروثةٌ من الزّمن الذي كان فيه حكّام دوقيّة بيرغندي

---

(14) انظر:

Israel 1995, chap. 27.

انظر أيضًا في:

Hsia & Van Nierop 2002.

يحكمون البلاد المنخفضة غيابيًّا. نجحت مؤسّسة أمانة المقاطعة «stadholdership» في جعل السّلطة السياسية مركزيّةً في الجمهوريّة، وذلك عبر أنْ يشغل الشّخص الواحد المنصب نفسه في العديد من المقاطعات الكبرى (وهذا ما كان عليه الحال عادةً)، ما جعلها شبيهةً بالملكيّة. وقد حاجّ دو لا كور أنّ السّلام والازدهار الاقتصاديّ لا يمكن حصدهما إلّا في نظام حكمٍ جمهوريٍّ لامركزيٍّ وعبر فصل الكنيسة عن الدّولة. فعلًا أصرّ دو لا كور على أنّ رفاهيّة المجتمع تتطلّب أن تلزم الكنيسة (البروتستانتيّة) إطارها، أي الوضع الرّوحيّ لأبناء رعاياها، وألّا يُسمح لرؤسائها بالتّأثير على السّاحة السياسية. وفيما اعتقد الأخير أنّ بعض الرّقابة على الطّوائف الأقلّيّة أمرٌ ضروريٌّ، فقد حاجَّ في الوقت نفسه أنّ الحرّيّة الدّينيّة عنصرٌ أساسيٌّ في سبيل ازدهار الجمهوريّة.[15]

إنّ منشور ميلتون مبطّنٌ في مقاربته إلى المشكلة اللاهوتية السياسية بينما ارتكزت مقاربة دو لا كور على هولندا أنموذجًا. ولكنْ لا يوجد أمرٌ مبطّنٌ أو محدّدٌ في مقاربة توماس هوبز «Thomas Hobbes» في كتابه **اللّاوياثان** «*Leviathan*» الذي نُشِر بالإنكليزيّة سنة 1651 (بينما نُشرت ترجمته الهولنديّة سنة 1667، وطُبعت نسخته اللّاتينيّة سنة 1668). يتفحّص كتاب **اللّاوياثان: نوع الدّولة الكنسيّة والمدنيّة وشكلها وسلطتها** «*Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Commom Wealth Ecclesiasticall and Civil*» تفحّصًا موسّعًا الطّبيعة البشريّة، والمجتمع السّياسيّ، والمؤسّسات الدّينيّة، وذلك بهدف إبراز أنّ أكثر الدّول أمنًا وقوّةً هي التي تكون فيها السّلطة محصورةً بصاحب سيادةٍ واحدٍ «Sovereign»،

(15) Israel 1995, 639, 759-760.

راجع أيضًا:

Blom 1981.

(ومن الأفضل أن يكون ملكًا فردًا). وكما سنرى لاحقًا[16] تؤصّل نظريّة هوبز الدّولة في نفسيّة البشر الذين يعيشون في الحالة الطّبيعيّة، وهو وضعٌ يسبق الحالة المدنيّة حيث باستطاعة أيّ شخصٍ القيام بما يريده في سبيل النّجاة. ثمّ يعقد هؤلاء الأفراد إراديًّا عهدًا، ويسلّمون حقوقهم في الدّفاع عن الذّات إلى صاحب السّيادة، وذلك بفضل العقل الذي يقودهم إلى التّفتيش عن وسائل أخرى لوقاية ذاتهم وحماية ممتلكاتهم، وعلى صاحب السّيادة أن يكون كلّيّ القوّة وأن يملك سلطانًا كاملًا على قوانين الدّولة ومؤسّساتها في سبيل إتمام الدّور الموكل إليه. فلا توجد حرّيّاتٌ ما خلا تلك التي يجيزها صاحب السّيادة.

انشغل هوبز بمسألة مكانة الدّين في الدّولة التي عُني في وصفها. ويعود السّبب في ذلك إلى أنّ المؤسّسات الكنسيّة غالبًا ما شكّلت مركز قوّةٍ وولاءٍ ثانٍ (بل أعلى كما زعم بعضهم) في الدّولة، وتاليًا هدّدت الوحدة الضّروريّة لتماسكها. فإذا وجب على الدّولة التّنعّم بالسّلم الأهليّ والدّفاع المشترك أمام التّهديدات الخارجيّة لا يمكن إلّا أن يوجدَ صاحبُ سيادةٍ واحدٌ ذو سلطةٍ مطلقةٍ. لذا وجب أن يكون ثمّة «تمركزٌ» للسّلطة السياسية والدّينيّة عند صاحب السّيادة المدنيّ.

> «يعيش مسيحيّون تحت سلطان أمراء ودولٍ عدّة، ولكن يخضع كلّ واحدٍ منهم إلى الدّولة التي ينتمي إليها، وتاليًا لا يستطيع أن يكون خاضعًا إلى أوامر أيّ شخصٍ آخر... ليس الحكم الزّمنيّ والرّوحيّ سوى لفظتين ظهرتا لدفع البشر نحو ازدواجيّة النّظر وتكذيب حاكمهم الشّرعيّ. وصحيحٌ أنّ أجساد المؤمنين لن تكون بعد القيامة روحيّةً فحسب بل أزليّةً أيضًا؛ لكنّها في هذه الحياة صمّاءُ وفاسدةٌ. إذن لا حكمَ في هذه الحياة، سواءٌ أحكمًا في الدّولة كان أم في الدّين،

---

(16) راجع الفصل الثّامن من الكتاب.

ما خلا الحكم الزّمنيّ؛ كما لا يحقّ تعليم الرّعايا أيّ عقيدةٍ يمنعها الحاكم، سواءٌ أحاكمًا في الدّولة كان أم في الدّين. وعلى الحاكم أن يكون واحدًا وإلّا ستظهر فِرَقٌ وستنشأ حربٌ أهليّةٌ بين الكنيسة والدّولة... بين سيف العدل ودرع الإيمان»[17].

تمتدّ سلطة الملك لتشمل الدّين، وعليه أن يستلم وظيفته بصفته القسّ الرّئيس على المواطنين جميعهم؛ إذ يتحكّم بممارسة الطّقوس العلنيّة للدّين، والعقائد المثبتة قانونًا من الإيمان القويم. ولا يقسم على طاعة أيّ سلطةٍ أخرى، حتّى البابا نفسه. أمّا البديل فقد يقودنا إلى انقسام الولاءات و«المشكلات الكبرى».

يعرض هوبز قضيّته على نطاقٍ واسعٍ، فيأخذ بعين الاعتبار أصول الواجب السّياسيّ وجذور الدّين في علم النّفس البشريّ. لذلك يشبه **اللّاوياثان** كتاب **الرّسالة اللاهوتية السياسية** في هذه النّاحية كما في نواحٍ أخرى. إذ يتفحّص الفيلسوف الانكليزيّ تمامًا كنظيره الهولنديّ طبيعة النّبوّة وصحّة المعجزات، كما يتطرّق إلى السّؤال الخطير المرتبط بمكانة الكتاب المقدّس وتأويله، وتُعدّ آراؤه في العديد من المسائل غير تقليديّةٍ تمامًا، بل مُجدّفةً انطلاقًا من منظور أبناء كنيسته القساوسة والعلمانيّين في القرن السّابع عشر. لكنّ هوبز صاحب النّزعة المادّيّة في الطّبيعة والبشر يتجاوز ذلك، فينكر أنّ ثمّة شيئًا يُدعى «جوهرًا لاحسّيًّا» «incorporeal substance»، وتاليًا أزال من المعادلة أرواح البشر اللّاحسّيّة بالإضافة إلى إلهٍ لاحسّيٍّ. وغالبًا ما كانت نبرة هوبز في كتابه تهكّميّةً ويتّضح أنّه لم يحترم احترامًا كبيرًا الدّيانات الطّائفيّة، بخاصّةٍ مذهب الكثلكة[18]. فلا يقصد في القسم الرّابع من كتابه المعنون «في مملكة الظّلام» «Of the Kingdome

(17) *Leviathan*, III. 39, Hobbes 1994, 316.

(18) ثمّة جدالٌ كبيرٌ ما إذا كان توماس هوبز ملحدًا حقًّا، راجع:
Martinich 1992 and Curley 1996a and 1996b.

of Darknesse» عالمًا آخرًا يقطنه الشّيطان، إنّما مملكة الكنيسة في هذه الحياة، وهي «كونفدراليّة المخادعين التي تسعى بوساطة العقائد المظلمة والمغلوطة إلى إطفاء نور الطّبيعة والإنجيل في البشر، فتشتّت استعدادهم لقدوم ملكوت الله، وذلك في سبيل التّسلّط عليهم في هذا العالم»[19].

فلا عجب أن يرى العديد من مهاجمي **رسالة** سبينوزا أنّه من الأنسب ضمّ رائعة هوبز اللاهوتية السياسيّة من بين المنشورات الحديثة التي يجب الاستحواذ عليها وحظرها. أمّا في ما يخصّ ردّ هوبز على **الرّسالة** فهو ردٌّ يُفشي الكثير، إذ يخبرنا أوّل مؤرّخٍ لحياته أنّ صاحب الكتاب الجريء قد تفاجأ بنفسه بوقاحة سبينوزا، فذكر أنّ كاتب هذه **الرّسالة** «تخطّاه بأشواطٍ، لأنّه لا يجرؤ على الكتابة بهذه الجرأة»[20].

من الواضح أنّ سبينوزا قد طالع **اللّاوياثان** (ومن المرجّح أنّه قرأه في ترجمته الهولنديّة أو اللّاتينيّة)، تمامًا كاطّلاعه على كتاب دو لا كور **في مصلحة هولندا**[21]. وحتمًا ألهمه ما عثر عليه في هذين العملين وأسهم في تطوير نظرته في الدّولة، والدّين، وموقفه من حلّ مسألة تدخّل القساوسة في الشّؤون السياسيّة.

***

لا يستهلّ سبينوزا **الرّسالة اللاهوتية السياسيّة** بالتّطرّق مباشرةً إلى السّؤال اللّاهوتيّ السياسيّ. ولكنّ ما سيقوله في الفصول الأولى في عددٍ من المسائل **اللاهوتية**، والدّينيّة، والتّاريخيّة سيؤسّس إلى خلاصاته الخطيرة في العلاقة القائمة بين السّيادة السياسيّة والسّلطة الكنسيّة في الدّولة

(19) *Leviathan*, IV. 44, Hobbes 1994, 411.

(20) أُخِذت بتصرُّفٍ من كتاب أوبري (Aubrey, 1898, I.357) بناءً على اقتراح فيفيان دي سولا بينتو «V. De Sola Pinto» الذي أخذ به كورلي (Hobbes, 1994, lxviii).

(21) يقترح فيربيك (Verbeek, 2003, 9-10) أنّه يمكن اعتبار الرّسالة شرحًا لكتاب اللّاوياثان.

المعاصرة.

تفتتح **الرّسالة** بتاريخٍ طبيعيٍّ موجزٍ للدّين فتطرح تفسيرًا لعلم نفس المذهب الألوهيّ التّقليديّ «theism». إذ يحاجُّ سبينوزا في تمهيد كتابه أنّ الدّين ليس سوى خرافةٍ منظّمةٍ. إذ يقتات القساوسة المتعطّشون للسّلطة على سذاجة المواطنين، فيستغلّون آمالهم ومخاوفهم النّاتجة عن تقلّبات الطّبيعة وتبدّل الحظّ للسّيطرة على اعتقاداتهم وحياتهم اليوميّة. يتّضح من تمهيد **الرّسالة** ازدراء سبينوزا للأديان الطّائفيّة، فيمهّد إلى تفسيراته الاختزاليّة «reductive» والطّبيعانيّة «naturalistic» للعناصر التّاريخيّة والعقائديّة المحوريّة في التّقليدينِ اليهوديّ والمسيحيّ.

وكما سنرى لاحقًا يشرع سبينوزا هجومه باستهداف التّفكير الدّينيّ السّائد في مسائل النّبوّة، والمعجزات، و«اختيار» الله للشّعب اليهوديّ، والكتاب المقدّس. يشدّد سبينوزا على أنّ الأنبياء القدماء لم يكونوا بالضّرورة أفردًا متعلّمين أو موهوبين، وحتمًا لم يكونوا فلاسفةً؛ إنّما ليسوا سوى شخصيّاتٍ آسرةٍ ذات مخيّلاتٍ حيويّةٍ بمقدورها إلهام الآخرين برسائلها الأخلاقيّة. أمّا المعجزات بصفتها تدخّلاتٍ إلهيّةٍ خارقةٍ للطّبيعة فهي مستحيلةٌ. إذ لدى كلّ حدثٍ سببٌ طبيعيٌّ وتفسيرٌ جليٌّ، ويُستحال على قوانين الطّبيعة، بصفتها أعلى تعبيرٍ عن صفات الله، إجازة أيّ استثناءاتٍ؛ فالاعتقاد بالمعجزات الحقّة أصله في الجهل لا في التّقوى. أمّا في ما يخصّ «الدّعوة» الإلهيّة لليهود «divine vocation» فيزعم سبينوزا أنّ ذلك مردّه إلى اختلاط التّنظيم السّياسيّ الحكيم بالحظّ الجيّد زمنًا طويلًا لا إلى هبةٍ ميتافيزيقيّةٍ أو أخلاقيّةٍ مميّزةٍ.

ولعلّ خلاصة سبينوزا الأجرأ، والأكثر تأثيرًا، والأشدّ صدمًا (لدى معاصريه)، في **الرّسالة** هو إعلانه أنّ الكتاب المقدّس في الواقع ضربٌ من الأدب البشريّ المنشأ، لذا ليس مصدرًا للحقيقة بالضّرورة، ولكنّه

أداةٌ مفيدةٌ للتّحفيز على طاعة الله، أي أداةٌ لقيادة الجموع نحو السّلوك الأخلاقيّ. ويتابع سبينوزا ليخلص أنّه يجب علينا تفحّص الكتاب المقدّس تفحّصًا جديدًا لنعثر في صفحاته على عقيدة «الدّيانة الحقّة» «true religion»، أي الأمر الأخلاقيّ الأساسيّ وهو أنْ نحبّ الآخرين ونحيا وفقًا للعدل «justice» والإحسان «charity»، حينها سنكون قادرين على تحديد ما نحتاج إليه لتبجيل الله تبجيلًا مناسبًا ونيل الغبطة «blessedness».

يعتقد سبينوزا أنّ تحليله سيساهم في تقويض قدرة السّلطات الدّينيّة في التّحكّم عمليًا في حياتنا الشّعوريّة، والفكريّة، والمادّيّة، كما سيزيل التّعليلات النّظريّة التي يستخدمونها للقيام بذلك. وبحسب سبينوزا إذا أفسح قادة الجمهوريّة المجال للاطّلاع على **الرّسالة** والتمعّن بها ستعبّد الدّروس المستخلصة منها الطّريق نحو إنشاء جسرٍ سليم البنيان بين الدّولة والدّين، ما سيخلق بيئةً قدوةً للسّعي الفرديّ خلف الفضيلة والرّفاهية.

***

وربّما قد اضطُرَّ سبينوزا إلى وضع **علم الأخلاق** جانبًا للتّفضيّ إلى تأليف **الرّسالة**، لكن لا يعني هذا الأمر أنّه تخلّى ولو آنيًّا عن المواضيع الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة لذاك العمل. وإذا كان ثمّة موضوعٌ واحدٌ يتكرّر في كتابات سبينوزا كلّها فهو موضوع التّحرّر من القيود النّفسيّة، أو السياسية، أو الدّينيّة. ويشكّل كتابا **الرّسالة وعلم الأخلاق** جزءًا من المشروع الفلسفيّ والسّياسيّ العامّ نفسه عند سبينوزا، والذي يهدف إلى تحرير عقول الأفراد من الخرافة، وحياة المواطنين من السّلطة الكنسيّة. تكمن غايته في تحقيق مجتمعٍ من الأفراد متسامحٍ وديمقراطيٍّ، حيث يرشد فيه الدّين (الأخلاقيّ) الحقّ أفعال النّاس.

إنّ كلا الكتابين معنيّان بمسألة السّعي خلف الحريّة بوصفها

استقلالًا فرديًّا أو إدارةً للذّات. فيُقصد بالحرّيّة في **علم الأخلاق** الحرّيّة من الانفعالات اللّاعقلانيّة كالرّجاء أو الخوف، بالإضافة إلى الاعتقادات الخرافيّة والتصرّفات التي تؤدّي إليها. إذ تتضاءل قوّة الانفعالات السّلبيّة ويصبح المرء فردًا أكثر استقلالًا حينما يبلغ وضعًا ذا عقلانيّةٍ أكبر وفهمًا تامًّا للطّبيعة ومكانته فيها. وما يستنتجه المرء من هذا الوضع العشوائيّ هو أنّ الأشياء الخارجيّة قد تؤثّر عليه وتصعّب بلوغه حقيقة العالم. إذن يتصرّف الفرد الحرّ في **علم الأخلاق** انطلاقًا من المعرفة لا من الشّعور.

إنّ **الرّسالة** هي دفاعٌ مفصّلٌ عن الحرّيّة في المجال المدنيّ: حرّيّة الفكر والتّعبير، وبخاصّةٍ حرّيّة التّفلسف، وحرّيّة المعتقد الدّيني (أقلّه ألّا تتعدّى لتبلغ النّشاطات العلنيّة). ولا يجب الخلط بين النّوعين الأخيرين من الحرّيّات، فالأولى مرتبطةٌ بالسّعي خلف الحقيقة، بينما تتمحور الثّانية حول تشجيع السّلوك الأخلاقيّ. تشرع حجّة **الرّسالة** بتقويض الوسائل المتعدّدة التي تستعملها السّلطات الدّينيّة للسّيطرة على عقول الشّعب وأفعاله وللاستيلاء على الحكم في الدّولة.

هكذا يكمّل كتابا **علم الأخلاق والرّسالة** بعضهما. إذ يصبح الشّخص فردًا أكثر تحرّرًا وأشدّ عقلانيّةً في اعتقاداته، فلا يقع فريسة الخرافات ولا يخضع للدّيانات الطّائفيّة. وكلّما تحرّرت الدّولة من التّأثير الكنسيّ لتحكمها المبادئ الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة، كلّما توسّع نطاق حرّيّة المواطنين للتّفلسف واكتشاف الحقائق التي ستحرّر عقولهم. وتقدّم **الرّسالة وعلم الأخلاق** معًا في عرضهما لهذا الطّرح نقدًا مفصّلًا للدّين، فينطلق النّقد في الكتاب الأوّل من منظورٍ لاهوتيٍّ، وسياسيٍّ، وتاريخيٍّ، فيما يقوم النّقد في الثّاني من منظورٍ ميتافيزيقيٍّ وأخلاقيٍّ.

بعد انتهاء سبينوزا من العمل على **الرّسالة** عاد ليُكمل كتابة **علم الأخلاق**، ولأنّ العملين قد أُلّفا في الوقت عينه تقريبًا فلا عجب أن يعثر

فهما المرء على عقائدَ متشابهةٍ يعكس بعضها بعضًا. خذ مثلًا، القضايا السياسية المطروحة في الجزء الرّابع من **علم الأخلاق**، فهي تشكّل نسخةً مقتضبةً عن تفسير سبينوزا للدّولة الموجود في **الرّسالة**، ومن غير المرجّح أنْ تكون هذه القضايا على ما هي عليه من دون قراءة مؤلّفها عمل هوبز في المرحلة الانتقاليّة ما بين الكتابينِ، وثمّ تأليفه **الرّسالة**. أمّا تصوّر سبينوزا لله الذي نجده في **علم الأخلاق** فهو يوضّح رؤيته للعناية الإلهيّة المطروحة في **الرّسالة**: «إنّ أحكام الله وأوامره، وكذلك عنايته الإلهيّة، ليست شيئًا سوى نظام الطّبيعة»[22]. والحقّ أنّ **الرّسالة** تستخلص النّتائج اللاهوتية، والدّينيّة، والسياسية لما طرحه **علم الأخلاق** أساسًا في الله، والطّبيعة، والإنسان، والمجتمع. فما يرغب فيه سبينوزا هو استبدال سياسة الرّجاء (في الثّواب الأزليّ) والخوف (من العقاب الأزليّ)، بسياسة العقل، والفضيلة، والحرّيّة، والسّلوك الأخلاقيّ. ويسهم كتابا **الرّسالة وعلم الأخلاق** كلًّا على حدةٍ إسهامًا خاصًّا في تحقيق هذه الغاية.

إذن ليس المشروع الذي ابتدأه سبينوزا في صيف سنة 1665 مشروعًا جديدًا بقدر ما هو استكمالٌ للمهمّة العامّة انطلاقًا من توجّهٍ مختلفٍ وبوساطة وسائلَ مختلفةٍ. ومن بين المسائل الدّينيّة والسياسية العديدة التي تطرّق إليها في **الرّسالة** يعثر المرء على: مكانة نصّ الكتاب المقدّس وتأويله، والاختيار الإلهيّ للشّعب اليهوديّ، وأصول الدّولة، والطّبيعة، والشّرعيّة، وحدود السّلطة السياسية والدّينيّة، والتّسامح، وهي مسائل يُعتقد بأنّها ذات أهمّيّةٍ لدى سبينوزا تعود إلى مرحلة حرمه من المجتمع اليهوديّ في أمستردام. أمّا الشّهادات المقدّمة عن معتقداته الدّينيّة ما بين سنة 1655 و1657، ومن ضمنها شهادتَا العقيد مالترانيلا والأخ توماس، فتذكر جميعها آراءه في الكتاب المقدّس على نحوٍ مُطابقٍ لما جاء في **الرّسالة**،

(22) TTP, G III. 89; S 78.

وهذا في حال سلّمنا بثقة هذه الشّهادات المُعادية عمومًا. ويُذكر أنّ كتاب «*Apologia*» المفقود (أو كتاب **الدّفاع**) الذي ذكر فيه سبينوزا سبب «افتراقه» عن الدّيانة اليهوديّة، وزُعم بأنّه كتبه بُعيد إعلان **الحرم** عليه، قد وصفه تقريرٌ أوّليٌّ بأنّه «أطروحةٌ ضدّ العهد القديم»، وقيل إنّه احتوى على الكثير من الموادّ التي ستظهر أيضًا في **الرّسالة**، ومن ضمنها نفي الأصول الإلهيّة للتّوراة وإنكار مزاعم «اختيار الأمّة العبريّة»[23]. هكذا تقدّم **الرّسالة اللاهوتية السياسية** عرضًا دقيقًا وناضجًا ومفصّلًا للآراء الدّينيّة التي صاحبت فقدان الإيمان الذي اختبره سبينوزا عندما كان شابًّا، مثلما يمثّل **علم الأخلاق** محاولته التّعبير عن أفكاره الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة تعبيرًا مناسبًا، وذلك بعد تخلّيه عن كتابة **الرّسالة الموجزة**.

لكنّ **الرّسالة** عملٌ انفعاليٌّ جدًّا، بل ناقمٌ، خلافًا للنّبرة الهادئة والموضوعيّة التي نجدها في **علم الأخلاق**. فلا يستطيع المرء إلّا أنْ يلحظ في فصوله حميّةً واستعجالًا مبطّنًا (وأحيانًا لم يكن مبطّنًا). ويعود السّبب إلى أنّ **الرّسالة** هي ردٌّ على التّطوّرات الأخيرة التي مسّت سبينوزا شخصيًّا، ومثّلت لديه علامةً مشؤومةً عن الانحدار في التزام الجمهوريّة الهولنديّة بمبادئها الأساسيّة. فقد تلبّدت غيومٌ سوداء فوق الأفق السّياسيّ في أواخر سنة 1665، والأمور متّجهةٌ نحو الأسوأ.

---

(23) راجع بايل (Bayle in FW, I.62)، وانظر سيرة كوليروس المبكرة عن سبينوزا (Colerus in FW, I.132)، وانظر أيضًا التّقرير الذي قدّمه سولومون فان تيل (Solomon van Til, FW, I.399).

3 سجن راسفويس

كان معظم جدار أمستردام الخارجيّ في القرون الوسطى محاطًا بقناةٍ. وكان الحزام المائيّ، أو كما يُعرف آنذاك بقناة سينغل «Singel»، خندقًا حمى المدينة من جهة الغرب والجنوب والشّرق. أمّا في منتصف القرن السّابع عشر بعد أنْ توسّعت البلديّة لتشملَ أراضيَ من المستنقعات المحيطة لإيواء عدد السّكّان المتزايد، أصبحت قناة سينغل أوّل قناةٍ من بين القنوات المتراكزة، أو ما يُعرف بغراختن «*grachten*»، بحيث شكّلت سلسلةً واسعةً من الأحزمة حول الأحياء الرّاقية.

تمتدّ قناة سينغل من الخليج انطلاقًا من نهر إيج «Ij River»، وتمرّ اليوم في مسارٍ نصفيّ الدّائرة بمحاذاة سوق الزّهور في أمستردام والمنطقة الملوّنة المشهورة. وقبل بلوغ القناة ساحة مونتبلاين «Muntplein» لتصبَّ في نهر أمستل «Amstel»، تمرّ في شارعٍ ضيّقٍ وقصيرٍ يدعى هايليغويغ «Heiligeweg». ومنذ سنة 1596 وصولًا إلى منتصف القرن التّاسع عشر ذاع سوء سمعة الشّارع الذي امتدّ على طول حافّة إحدى الجزر الطّويلة ما جعله أقدم جزءٍ من المدينة، لأنّه كان موضع دار إصلاحيّة أمستردام، ألا وهو **التّوختويس** «Tuchthuis». لقد كان هذا الموضع ديرًا لراهبات القدّيسة كلير والذي تمّ تطهيره من بقايا المذهب الكاثوليكيّ تمامًا في مطلع حملات تحطيم الأيقونات «iconoclasms» التي قادها الكلفينيّون في القرن السّادس عشر. كان **التّوختويس** (الذي يعني حرفيًّا «دار الإصلاحيّة») مبنًى

كبيرًا مستطيل الشّكل ذا ساحةٍ مفتوحةٍ في وسطه، ومعلوًّا فوق المباني المحيطة، وذلك تبعًا للخرائط التي وصلتنا من تلك المرحلة.

حالما يمرّ الفرد عبر البوّابتينِ الرّئيستيْنِ ليصل إلى ساحة السّجن الدّاخليّة يلحظ فوق البّوابة الخارجيّة المزخرفة منحوتةً تعود إلى القرن السّادس عشر نحتها الفنّان هيندريك دي كايسر «Hendrick de Keyser» المعروف بـ«مايكل أنجلو مدينة أمستردام». ويظهر في منحوتته سائق عربةٍ مصنوعةٍ من خشبٍ يضرب بالسّوط أُسودًا وغيرها من الحيوانات البرّيّة. ويعثر المرء فوق هذا العمل الفنّيّ نقشًا لجملةٍ من أقوال الفيلسوف سينيكا «Seneca»: «*Virtutis est domare quae cuncti pavent*» «إنّ تطويع الأشياء التي يهابها الجميع لفضيلةٌ». (وفي نهاية القرن السّابع عشر ستُضافُ إلى هذا العمل الفنّيّ مجموعةٌ من المنحوتات تمثّل حسناء أمستردام «Maid of Amsterdam» حاملةً درع المدينة بيدها، وقابضةً على سجينينِ مقيّدينِ، ودونها شعار «*Castigatio*»، أي العقاب).

والحقّ أنّ **التّوختويس** لم يُنشأ أساسًا للإشراف على العقاب إنّما أُنشِئ كمنزلٍ للإصلاح الأخلاقيّ وإعادة التّأهيل الرّوحيّ. فقد نصّ الاقتراح الأصليّ لإنشائه على أنّ غايته «لن تكون العقاب القاسي بل تحسين وإصلاح أولئك الذين لم يُدركوا جدواه والذين سيحاولون تجنّبه»[1]. كانت الغاية زرع الفضيلة في أبناء المدينة الذين ضلّوا طريقهم، خصوصًا «الشّباب الذين سلكوا الدّرب الخطأ، والمتّجهينَ نحو المشانق، لعلّهم يُخلّصون فيمتهنون عملًا شريفًا بمخافة الله»[2]. ولكن في حلول منتصف القرن السّابع عشر، أصبح التّوختويس موضعًا للأشغال العقابيّة لمختلف المجرمين والمنحرفين،

(1) Sellin 1944, 27.

(2) Sellin 1944, 41.

أمّا في ما يخصّ راسفويس فانظُر أيضًا:

Weissman 1908.

فقد حوت جدرانه السّارقين، والشّحّاذين، والسّكّيرين، وضاربي الزّوجات، والقتلة، وغيرهم. لم يقم السّجن تمييزًا على أساس السّنّ ولا الجرم، بدءًا من الجناة العنيفين وصولًا إلى الجناة غير العنيفين، ومن النشّالين الصّغار وصولًا إلى المديونين الكبار. وفي حلول خمسينيات القرن السّابع عشر، حوى السّجن على أكثر من مئة سجينٍ حيث بلغ صغر سنّ بعضهم العشر سنواتٍ. وكانت النّساء وحدها مستثناةً من دخوله؛ إذ أُنشئت دارٌ إصلاحيّةٌ خاصّةٌ بالنّساء المنحرفات في المدينة (ومن ضمنهنّ الدّاعرات).

وعُرف السّجن عمومًا في أمستردام وبين السّواح الأجانب الذين قصدوا المدينة باسم سجن راسفويس «Rasphuis» (وكان مَعْلمًا سياحيًّا مشهورًا لقصده). يُشتقّ هذا اللّقب من إحدى المهام الرّئيسة الموكلة للسّجناء فيه، وهي بَرد الخشب البرازيليّ (*raspen*) لإنتاج النُّشارة. وكان هذا العمل منهكًا إنهاكًا شديدًا بحيث يُستعمل فيه منشارٌ ثقيلٌ متعدّد النّصول. ولم يتخلَّ السّجن تمامًا عن مشروعه التأديبيّ؛ فقد اعتُبر العمل اليدويّ مفيدًا للنّفس المجرمة، إذ نُحتت فوق البوّابة الدّاخليّة التي تؤدّي إلى السّاحة منحوتةً بحجمٍ طبيعيٍّ تصوّر سجينينِ شبهِ عاريينِ ينشران الخشب. (وعُرف سجن النّساء باسم سبينهويس «Spinhuis» لأنّ غزل الصّوف اعتُبر أنّ لديه تأثيرًا على الشّخصيّة الأنثويّة.) كما وُجِد حسٌّ اقتصاديٌّ سليمٌ خلف هذا العمل المُضني، إذ وهبت المدينة هذه المؤسّسة احتكارًا على مسحوق الخشب البرازيليّ الذي ساعد لونه الفاتح على إنتاج صباغٍ للصّناعة النّسيجيّة.

وليس برد الخشب سوى واحدٍ من الأعمال المضنية التي حُكم على السّجناء تنفيذها. ولم يمانع المشرفون على سجن راسفويس من استخدام وسائل أشدّ قساوةً للإصلاح، ومن ضمنها حرمان السّجناء من الطّعام، والعقاب الجسديّ (خصوصًا الضّرب بالسّوط)، وحتّى التّعذيب المطوّل.

***

في أيلول 1668، كان أدريان كورباغ من بين السّجناء سيّئي الحظّ في زنزانات راسفويس، وهو محامٍ وطبيبٌ في الخامسة والثلاثين من العمر عاش في أودي نيوسترات «Oude Nieuwstraat». تحدّر كورباغ من عائلةٍ ميسورةٍ إن لم نقل غنيّةً، فقد عمل والده في تجارة السّيراميك، وكان الابن نفسه عضوًا اسميًّا أقلّه في الكنيسة الهولنديّة البروتستانتيّة[3]. لكنّه اختلف مع السّلطات الدّينيّة والمدنيّة، فتعرّض إثر ذلك إلى عقوبةٍ قاسيةٍ على نحوٍ غير مسبوقٍ. ولأنّه لم يعتَدْ على الظّروف القاسية في سجنه، وربّما عانى المرضَ عندما وصل إلى بوّاباته، لم يعش طويلًا ليُكمل مدّة محكوميّته الكاملة.

وقبل هذا الحدث بسنتين، استجوب مجمع أمستردام الكنسيّ أدريان وأخاه الأصغر يوهانس، وهو قسٌّ بروتستانتيٌّ. وتبعًا لأسبابٍ مُحكمةٍ اعتُبر يوهانس صاحب مواقف غير قويمةٍ، بل هرطوقيّة «Heretic»، فيما اعتُبر أخوه أدريان يعيش حياة فسقٍ، لأنّه كان أبًا لطفلٍ وُلد خارج عقد الزّواج. لقد أهان المجمع الكنسيّ يوهانس على آرائه في الله وفي مسائلَ أخرى، كما حذّر أدريان حول سلوكه اللّاأخلاقيّ. وبينما استمرّ الشّكّ يحوم حول الأخوين لم يُتّخذ إجراءٌ بهما في ذلك الوقت. ولكنْ في فبراير 1668، وفي الوقت نفسه الذي استُدعي فيه يوهانس ليمثل أمام رؤسائه الكنسيّين بسبب مواقفه الرّافضة لعقيدة الثالوث «Antitrinitarian»، نشر أخوه أدريان كتاب «*Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd*» (**زهرةُ حديقةٍ مكوّنةٌ من شتّى أشكال المَلاحة**). لقد وضع فيه أدريان الشّاب الأكثر نشاطًا في السّياسة (والأكثر عصبيّةً) من بين الأخوين كورباغ، الذي مال اهتمامه إلى التّاريخ واللّسان الهولندي، مواقفه المعادية للإكليروس تحت غطاء قاموسٍ يوضّح الكلمات الأجنبيّة التي تسلّلت إلى المعجم القانونيّ، والطّبيّ، والدّينيّ،

(3) للاطّلاع على سيرة كورباغ وقصّة محنته راجع:
Meinsma 1983, 240-77, and Vandenbossche 1978.

في المحكيّة الهولنديّة. طبعًا كانت نيّته نقد بل الاستهزاء بالأديان المنظّمة كلّها تقريبًا، ومن ضمنها مذهب الكنيسة الهولنديّة البروتستانتيّة، بحيث كانت نبرته في الكتاب تتبدّل ما بين التّهكّم والازدراء. وقد استمتع خصوصًا بالاستهزاء بما اعتبره خرافات الكثلكة، وربّما لم يستمتع استمتاعًا نظرًا لاستياء الكلفينيّين.

«المذبح: وهو مكان الذّبح. ومن بين معتقدات الكنيسة الرّومانيّة الكاثوليكيّة، إنّ المذبح من بين الأماكن المقدّسة التي يحتفل فيها الكهنة يوميًّا بالقدّاس الإلهيّ. ولكن لم يعد هذا الموضع مكان ذبح الحيوانات كما هو الأمر عند اليهود أو الوثنيّينَ، بل بات موضعًا أكثر إدهاشًا، أي أصبح مكان خلق كائنٍ بشريٍّ. إذ يمكنهم القيام بما عجز الله نفسه عن فعله بأيّ ساعةٍ: وهو صنع مخلوقٍ بشريٍّ من قطعةٍ صغيرةٍ من الكعكة. تبقى هذه القطعة من الكعكة على ما كانت عليه، ثمّ يقدّمونها إلى شخصٍ معيّنٍ ليأكلها، فيما يقولون له إنّها رجلٌ، وليس مجرّد رجلٍ بل إنّه الإله المتجسّد. يا لها من سخافةٍ»[4]!

نجد في كتابات كورباغ كلّها، دوين الأسلوب التّهكّميّ، لاهوتًا ميتافيزيقيًّا جدّيًّا وفلسفةً للدّين تشاركها مع غيره من الشّخصيّات الرّاديكاليّة في ذلك العصر. أضف إلى ذلك أنّ كورباغ أنكر الأصل الإلهيّ للكتاب المقدّس، حيث أصرّ على اعتباره ضربًا من الأدب جمعه رجلٌ يُدعى «إسدراس» «Esdras» (عزرا) من كتبٍ مختلفةٍ. والطّريقة الفضلى لتأويل معنى نصّه المقدّس، تمامًا كأيّ كتابٍ آخر، هو المنهج الطّبيعانيّ «naturalistic method» الذي يعتمد أساسًا على لسان النّصّ، وسياقه التّاريخيّ، وسياق كتّابه، فلا يحتاج المرء سوى العقل البشريّ لاستيعاب وتلقّف **الحقيقة** المحفوظة في نصّ الكتاب المقدّس.

(4) Jongeneelen 1987, 248.

«الكتاب المقدّس: ... عمومًا، إنّه كتابٌ كغيره، أمثال قصّة رينار «Renard» [الثّعلب] أو قصّة أويلنشبيغل «Eulenspiegel» ... لا يستطيع المرء أن يعرف هويّة مؤلّفي هذه الأسفار اليهوديّة. ويرى بعض اللّاهوتيّين المشهورين أنّ شخصًا يسمّى إسدراس جمع هذه الأسفار من أسفارٍ يهوديّةٍ أخرى... وفي الوقت نفسه ثمّة في نصّ الكتاب المقدّس ما يكون يقينًا ويتوافق مع العقل، وهو الشّيء الوحيد الذي أعتبره نصًّا مقدّسًا، والذي لا بدّ أنّه ساعد على تأليف الأسفار الأخرى. إنّما الباقي بالنّسبة إلينا عديم الفائدة وباطلٌ، ويمكننا رفضه بسهولةٍ»[5].

هاجم كورباغ لاعقلانيّة معظم الدّيانات وعقائدها الخرافيّة، وطقوسها واحتفالاتها، في كتاب **الزّهرة**، وكذلك في كتابٍ ألّفه في السّنة نفسها لكنّه لم يحظَ بفرصة نشره وهو «*Een Ligt schijnende in duystere plaasten*» (**نورٌ مضيءٌ في الأماكن المظلمة**). إذ يكمن التّعليم الحقيقيّ لله، أي الدّين الحقّ، في معرفة كلمته وطاعتها وفي محبّة الجار. أنكر كورباغ ألوهيّة المسيح، ولم تخفه تهمة السّوسينيّة «Socinianism»، وهي حركةٌ معاديةٌ لعقيدة الثالوث ظهر أتباعها في بولندا، ثمّ انتشرت رويدًا في أوروبّا. كما حاجَّ بأنّ الله واحدٌ وليس سوى الجوهر الأزليّ للكون. وفقًا لكورباغ يتطابق الله مع الطّبيعة نفسها بوصفها نظامًا ضروريًّا وحتميًّا. وهكذا تكون المعجزات مستحيلةً، لأنّها مسبّبةٌ إلهيًّا، وتاليًا تخالف قوانين الطّبيعة، كذلك ليست العناية الإلهيّة سوى المسار العاديّ للطّبيعة[6].

لا يبدو أنّ كورباغ كان رجلًا متديّنًا، فقد كان عقلانيًّا ملتزمًا بهذا المذهب الفلسفيّ، واعتقد أنّ الازدهار البشريّ يتحقّق عبر إعمال العقل الطّبيعيّ.

(5) Jongeneelen 1987, 249-50.

(6) Vandenbossche 1978, 9-10.

وعلى الرّغم من أنّه سلّم بتصوّر السّعادة الإنسانيّة مرتبطةً بالله، فقد كان تصوّره اختزاليًّا. إذ حاجّ أنّ **غبطتنا** «*beatitudo*» قائمةٌ على معرفة الله، لكنّ هذا الإدراك الإلهيّ ليس ضربًا من البصيرة الصّوفيّة في كائنٍ خلق الطّبيعة، بل إنّه فهم العقل الفكريّ للواقع الأزليّ الثابت، أي الطّبيعة نفسها. وبناءً على هذا الأمر انتقد كورباغ اللّاهوت اللّاعقلانيّ، والممارسات الدّينيّة الخرافيّة، والقمع الكنسيّ، وشدّد على أنّ الدّين الحقّ هو مسؤوليّةٌ دينيّةٌ وشخصيّةٌ.

أمّا في المجال السّياسيّ فكان كورباغ ديمقراطيًّا راديكاليًّا وعلمانيًّا. إذ آمن إيمانًا راسخًا بفضائل جمهوريّةٍ متسامحةٍ وليبراليّةٍ، وحذّر من مخاطر استغلال السّلطات الكنسيّة لسلطة الدّولة. في دولة كورباغ المثاليّة ثمّة حدودٌ واضحةُ المعالم ما بين المجال العام والمجال الخاصّ، فلا بدّ أن تبقى السّياسة والدّين منفصلين. كما ناصر الشّاب دولةً لامركزيّةً، حيث حاجَّ في منشورٍ كتبه ونشره سنة 1664 (تمامًا كما فعل دو لا كور قبله) ضدّ حصر السّلطة السياسيّة في الجمهوريّة الهولنديّة بيَدَي أمين المقاطعة، ودافع عن اتّحاد المقاطعات ذات السّيادة والإدارة الذّاتيّة، كما دعا إلى إخضاع السّلطة الكنسيّة للسّلطة المدنيّة[7].

لم تُعجب تلك الطّروحات قادة كنيسة أمستردام البروتستانتيّة. وطبعًا لم يكن بمقدورهم القيام بشيءٍ سوى الشّكوى للسّلطات العلمانيّة، فلم يكن لديهم سلطانٌ على اعتقاد النّاس. كما لم يكن أدريان عضوًا من الإكليروس ليأدّبوه خلافًا لأخيه يوهانس. زِدْ على ذلك أنّ هذه الشّكاوى غالبًا ما تلقى آذانًا صمّاء. أمّا أوصياء أمستردام الذين غالبًا ما تصادموا مع قادة المجمع الأشدّ محافظةً، فقد أدركوا المنافع الاقتصاديّة النّاتجة عن سياسة المدينة اللّيبراليّة والمتسامحة، لذا تردّدوا في معاقبة النّاس بناءً على آرائهم

(7) Jongneelen 1987.

السياسية أو الدّينيّة. وعادةً ما كان ردّهم المعتاد بأنّ أولئك الذين حملوا مواقفَ هرطوقيّةً لا يمكن تجريمهم إنْ لم ينشروا أفكارهم أو يعلنوها علنًا. وعلى حدّ قول أحد القضاة: «في بلادنا، وفي ظلّ غياب التجمّعات العامّة أو الكتابات، لا نهتمّ كثيرًا بآراء النّاس في الكنيسة»[8]. ففي سنة 1665 تلكّأ أعضاء مجلس المدينة على اتّخاذ قرارهم حينما حثّهم المجمع على إيقاف تجمّعٍ لجماعةٍ محليّةٍ من الكوليغيانت الذين كانوا يلتقون في منزلٍ خاصّ، وبعد سنتين من شكوى القساوسة المحليّين بقيت تُعقد هذه اللّقاءات «بعددٍ متزايدٍ بل أكثر ممّا كانت عليه سابقًا»[9].

لكنّ كورباغ ارتكب غلطةً مميتةً، إذ لم يكتفِ بنشر آرائه المُجدِّفة بل نشرها باللّسان الهولنديّ، وتاليًا جعلها مقروءةً وواضحةً أمام عامّة الشّعب (السّريع التأثّر). كذلك سهّل عمل السّلطات الكنسيّة على ملاحقته لأنّه وضع اسمه على غلاف الكتاب، فيما صعّب الأمر على السّلطات المدنيّة كي تدّعي اللّامبالاة. وهذه المرّة رفع المجمع الكنسيّ شكواه بشراسةٍ. ومجدّدًا تردّد مجلس مدينة أمستردام في الانغماس بالمسائل اللاهوتية. فأمر بمصادرة نسخ الكتاب، لكنّه سلّم محاكمة القضيّة إلى شريف المدينة وهو كورنليس ويتسن «Cornelis Witsen». لقد شُكّك بضلوع يوهانس في كتابة **زهرة الحديقة والنّور المضيء**، فقُبض عليه، ثمّ أُطلق صراحه عندما استخلص القضاة أنّه لم يكن صاحب الرّسالتين، على الرّغم من أنّه لم يتراجع عن آرائه، ولعلّه أيّد الأفكار المطروحة في الكتابين. لكنّ أدريان سبق أنْ هرب للاختباء في لايدن (متنكّرًا بشعرٍ مستعارٍ أسود اللّون، وذلك بحسب المصادر). إنّما خانه «صديقه» الذي وجد هجوماته على الدّين مهينةً (والذي جذبته أيضًا مكافأة 1500 غيلدر هولنديّ مقابل الإفصاح

(8) Meinsma 1983, 269.
(9) Meinsma 1983, 252-53.

عن مكان المطلوب). وفي حلول يوليو عاد أدريان إلى أمستردام مقيّدًا بالأغلال تحت حراسةٍ مشدّدةٍ.

بعد سلسلةٍ من التّحقيقات أقرّ كورباغ بأنّه صاحب الكتابين، كما اعترف بإنكاره ألوهيّة يسوع وبتوليّة مريم. «لا نعلم على وجه اليقين من يكون حقًّا والد هذا المخلّص (يسوع). لهذا السّبب أشار بعض الجهلة مؤكّدين أنّ أباه كان الله، إله الأزليّة، وابن إله الأزليّة، وأنّه وُلد من عذراءَ من دون أن يمسّها رجلٌ. ولكنّ هذه الطّروحات غريبةٌ أيضًا على نصّ الكتاب المقدّس وتتناقض والحقيقة»[10]. أعلن رؤساء المدينة قرارهم: يجب على أدريان كورباغ أن يُرسَل إلى السّجن مدّة عشر سنواتٍ، ثمّ يجب نفيه من أمستردام مدّة عشر سنواتٍ أخرى، كما عليه دفع غرامةٍ كلفتها أربعة آلاف غيلدر[11]. والحقّ أنّ هذه العقوبة كانت أكثر ليونةً من تلك التي طالب بها الشّريف ويتسن الذي أراد تعذيب كورباغ علنًا حيث يتمّ قطع إبهامه الأيمن وثقب لسانه بحديدٍ ساخنٍ، ثمّ أنْ تستتبع ذلك ثلاثون سنةً في السّجن.

أمّا كورباغ فقد أمضى في راسفويس مدّةً لا تتجاوز الشّهرين في خريف 1668. وعلى الأرجح سُجن في «القسم المخصّص» لأبناء العائلات الميسورة وأولئك المدانين بارتكاب جرائمَ أيديولوجيّةٍ وسياسيّةٍ[12]. وعلى الرَّغم من أنّ أولئك السّجناء ذوي الامتيازات قد تمّ إعفاؤهم من الأشغال الشاقّة، فمن الواضح أنّ كورباغ كان ما يزال يعاني في تلك المرحلة. لقد كان الرّجل مريضًا لذا نُقِلَ إلى هيت ويليغي راسفويس «Het Willige Rasphuis»، وهو سجنٌ آخرٌ في المدينة ذو ظروفٍ ألين ومستشفى. ولكنْ لم تتحسّن صحّة كورباغ، وفي الخامس من أكتوبر سنة 1669، وبعد بضعة أيّامٍ من زيارة قسّيسٍ له قَلِقٍ بشأن مصيرروحه، استسلم جسد كورباغ، ودُفن في نيوكيرك.

(10) Meinsma 1983, 266.

(11) للاطّلاع على نصّ الحكم انظُر: FW I.286

(12) Sellin 1944, chap. 9.

تأثّر سبينوزا كثيرًا بوفاة كورباغ. كان الأخوان عضوين في حلقة أمستردام الفلسفيّة التي أبقى سبينوزا على تواصله معها من فوربرغ. وناقش أعضاؤها التقدّميّون إلى جانب المسائل الأخرى كتابات سبينوزا (ومن ضمنها مخطوطة **علم الأخلاق**). ولعلّ الأخوين كورباغ كانا من أكثر أعضاء هذه المجموعة راديكاليّةً في المسائل الدّينيّة والسياسية. ولكنّ سبينوزا وأدريان كانا أيضًا صديقين جيّدين، ومن المرجّح أنّهما التقيا ببعضهما في لايدن في أواخر خمسينيات أو أوائل ستّينيات القرن السّابع عشر حينما كان أدريان ما يزال يدرس الطبّ في الجامعة، فيما كان سبينوزا ما يزال مقيمًا في رينزبرغ. وربّما حضر كورباغ وسبينوزا محاضرات بروفسور قسم الطبّ يوهانس دي راي «Johannes de Raey» في ديكارت. كما تشاركا العديد من معارفهما المقرّبين، ومن ضمنهم فرانشيسكوس فان دِن إندن، وهو مدرّس سبينوزا السّابق في اللّاتينيّة والمواضيع الفلسفيّة.

وفي حلول منتصف ستّينيات القرن السّابع عشر نشأت علاقةٌ فكريّةٌ مقرّبةٌ ومتبادلةُ التّأثير بين سبينوزا وكورباغ. لقد شارك سبينوزا آراء كورباغ السياسية وموقفه من الدّين المنظّم «organized religion». وممّا لا شكّ فيه أنّه ثمّة في أفكار كورباغ في الله والطّبيعة أثرٌ لعقائد سبينوزا الميتافيزيقيّة، كتلك التي نجدها في **علم الأخلاق**. وكما سيتبيّن لنا لاحقًا أنّ **الرّسالة اللاهوتية السياسية** تتّفق مع الكثير من مواقف كورباغ في الدّولة ونصّ الكتاب المقدّس؛ ولا بدّ أنّ الرّجلين قد ناقشا هذه المواضيع بإسهابٍ وفي العديد من المناسبات[13]. لقد كان كورباغ وسبينوزا شقيقينَ في المواضيع الفلسفيّة، واللاهوتية، والدّينيّة.

ويبدو أنّ السّلطات قد أدركت هذه الأخوّة. وفي سنة 1668 أصبحت أفكار سبينوزا الرّاديكاليّة، خصوصًا تلك المتعلّقة بالكتاب المقدّس، معروفةً

(13) لمراجعة علاقة سبينوزا بكورباغ انظُر: Vandenbossche 1978

ومثيرةً للقلق، على الرّغم من أنّ العمل الوحيد الذي نشره في تلك المرحلة كان شرحه النّقديّ **لمبادئ** ديكارت. وهذا ما دفع مستجوبو كورباغ إلى تتبّع ارتباطه المحتمل باليهوديّ المحروم. وعندما سُئل كورباغ عمّن شاركوه آراءه أجاب الأخير إجابةً يُستحال تصديقها:

«لا أحد على حدّ علمه. وأضاف أنّه لم يناقشها مع [أبراهام] فان بركل [وهو صديقٌ آخر لسبينوزا وصاحب التّرجمة الهولنديّة لكتاب هوبز **اللّاوياثان**] ولا مع أيّ شخصٍ آخر، ولا حتّى مع سبينوزا، أو أخيه... واعترف أنّه أمضى بعض الوقت مع سبينوزا، وزار منزله في مناسباتٍ مختلفةٍ، لكنّه لم يناقش مطلقًا هذه المسألة معه... اعترف المتّهم بارتباطاته بفان بركل وغيره، لكنّه أكّد أنّه لم يشارك عقيدته قط مع سبينوزا»[14].

ولمّا توفي كورباغ في أواخر 1669، فقَدَ سبينوزا صديقًا طيّبًا، وزميلًا فلسفيًّا وسياسيًّا في السّفر، وحليفًا متحمّسًا في حملته ضدّ الطّائفيّة والخرافة. ولم يكن الأمر مجرّد مأساةٍ شخصيّةٍ له، إذ رأى في اعتقال كورباغ خيانةً لمُثُل أمستردام ولمبادئ الجمهوريّة الهولّندية.

***

تمتّعت الولايات الهولنديّة المتّحدة سنينَ كثيرةً بالاتّحاد اللّامركزيّ الذي ناصره كورباغ. ولمّا مات وليام الثاني «William II» وهو أمين مقاطعة هولندا والمقاطعات الأخرى فجأةً سنة 1650، تمّت الدّعوة إلى عقد «مجلسٍ كبيرٍ» «Grand Assembly» لمناقشة المستقبل السّياسيّ للجمهوريّة. وكان يوهان دي فيت «Johann De Witt» في ذلك الوقت متقاعد البلدة «town pensionary» في دوردرخت، وتاليًا ممثّلها الدّائم في مجلس مقاطعة هولندا،

(14) FW I.285-286.

حيث حاجَّ بشغفٍ في المجلس إلى إزالة منصبٍ شبه ملكيٍ في الدّولة، الذي اعتبره الكثيرون مجرّد ذخيرةٍ قروسطيّةٍ. وبعد ثلاث سنواتٍ كان منصب أمين المقاطعة في الجمهوريّة ما يزال شاغرًا. وبعد استقالة المتقاعد الأكبر «Grand pensionary» في مجلس مقاطعة هولندا ياكوب كاتس «Jacob Cats»، ووفاة خليفه المباشر أدريان باو «Adriaan Pauw»، وجد دي فيت نفسه جالسًا على أعلى منصبٍ سياسيٍ في البلاد وأكثرها تأثيرًا.

وكان دي فيت جمهوريًّا بحقٍّ، ويكاد يكون الرّجل أهمَ شخصيّةٍ سياسيّةٍ في العصر الذهبيّ الهولنديّ. كان متفانيًا لوطنه هولندا بوصفها اتّحادًا دستوريًّا من دون منصبٍ مركزيٍ كامل الصّلاحيّات تمتدّ سلطته عبر العديد من المقاطعات (لقد كان راغبًا في ترك الخيار أمام المقاطعة لتقرّر ما إذا أرادت تعيين أمين مقاطعةٍ لها أم لا). وبحسب رأي دي فيت تملك السّلطات الحاكمة في بلدات ومقاطعات الجمهوريّة، وهي مجالس المدينة ومجالس المقاطعات، الحقّ في اختيار من تريده لتولّي المنصب المحلّيّ أو الإقليميّ، ولتمثيلها على المستوى الاتّحادي في المجلس العامّ. سعى دي فيت جاهدًا إلى نقل السّلطة «devolution» في السّياسة الهولنديّة، فأدخل البلاد في مرحلةٍ باتت تُعرف باسم «الحرّيّة الحقّة» «True Freedom» بعد قرنٍ تقريبًا من حكم أمناء المقاطعة. إذ باتت كلّ مقاطعةٍ صاحبة سيادةٍ في شؤونها الخاصّة، ولم يعدْ للمجلس العامّ القدرة على ممارسة تلك السّلطات التي وهبتها له معاهدة اتّحاد أوترخت، أي شنّ الحروب، وعقد معاهداتٍ دوليّةٍ. أمّا الصّلاحيّات الأخرى فارتبطت حصرًا بمجالس المقاطعات، بحيث استمدّ كلّ مجلسٍ سلطاته وامتيازاته من البلدات التي كانت تُرسل إليه مندوبيها.

وقد رافق هذا النّقل لسلطة الدّولة تسامحٌ عامٌّ (لا مطلقٌ) في المجالات الاجتماعيّة، والثّقافيّة، والفكريّة، والدّينيّة. وعلى الرّغم من أنّ دي فيت لم يكن راغبًا في إعلان «لتبرعِمَنْ مئة زهرة توليب!» فقد كان متردّدًا في

فرض القيود والرّقابة التي طالبه بها خصومه المحافظون. وكان الرّجل نفسه عالمَ رياضيّاتٍ ماهرًا ومناصرًا للعلم الجديد الذي ابتدأه معاصروه أمثال ديكارت، وهويغنز «Huygens»، وأنتون فان لونهوك «Anton van Leeuwenoek». دافع عن حرّيّة التّفلسف ضمن الحدود حينما تدخّل في الجدالات الجامعيّة القائمة حول المذهب الدّيكارتيّ «Cartesianism» سنة 1656، وكذلك حينما أخّر محاولات الأكاديميّين الشّيوخ لمنع تدريس أيّ فلسفةٍ أخرى ما خلا فلسفة أرسطو. كما ناصر دي فيت حرّيّة الاعتقاد الدّينيّ وحرّيّة التّعبير، فيما شدّد على احترام وتوقير الإيمان البروتستانتيّ وتفضيله على غيره. مثّلت سياسات دي فيت القيم التّقدّميّة نسبيًّا لطبقة التّجّاروالحرفيّين التي دعمته؛ إنّها السّياسات التي اعتبرها ستقود حتمًا إلى الازدهارالهولنديّ.

ولكن لم يكن دي فيت رجلًا ديمقراطيًّا. فقد كان كغيره من أعضاء الطّبقة الحاكمة ملتزمًا بالنّظام الأوليغارشيّ «oligarchic system» المجدّد ذاته حيث تكمن السّلطة الفعليّة بأيدي النّخب العائليّة الثّريّة في المجتمع الهولنديّ. أمّا التزامه سياسة التّسامح الدّينيّ والفلسفيّ، على الرّغم من كونه محطَّ إعجابٍ، فقد كان محدودًا، إذ لم يرغب بإزالة أشكال الرّقابة والقيود العمليّة كلّها على الآراء الفكريّة والدّينيّة المنشقّة. كانت لدى المتقاعد الأكبر رؤيةٌ واضحةٌ للقيود التي افترض ألّا يتجاوزها الكتّاب، ولكنّ دي فيت ارتبطت أولويّاته بالأمن، والاستقرار السّياسيّ، والازدهار الاقتصاديّ لمقاطعة هولندا والمقاطعات الأخرى، ولم يكن ملتزمًا بالضّرورة بمُثُل سياسيّةٍ مجرّدةٍ.

وعلى الرّغم من ذلك كان الدّيمقراطيّون الرّاديكاليّون، أمثال سبينوزا وكورباغ، وهما علمانيّان متطرّفان ومدافعان عن تصوّرٍ شاملٍ للحرّيّة، حلفاء سياسيّين طبيعيّين لدي فيت وحزبه «المقاطعات» «States» مقابل

أخصامه «الأورانجيّين» «Orangist» الذين فضّلوا استعادة نظام أمين المقاطعة وناصروا حكمًا مركزيًّا. (إنّ مصطلح «Orangist» الإنكليزيّ مشتقٌّ من واقعة أنّ أمناء المقاطعة منذ أيّام ويليام الكبير كانوا تقليديًّا أبناء عائلة أورانج «Orange»). وقف سبينوزا ودي فيت على الجانب نفسه في الانقسام الأيديولوجيّ الكبير الذي تميّز به المجتمع الهولنديّ في القرن السّابع عشر. آمن سبينوزا إيمانًا صادقًا بالحرّيّة الحقّة، ولو كانت محدودةً. فقد كان على درايةٍ بالضّغوطات التي تعرّض لها دي فيت، بخاصّةٍ عندما كانت الجمهوريّة الهولنديّة في حالة حربٍ مع إنكلترا في أواخر ستّينيات القرن السّابع عشر، فيما سعى الأورانجيّون إلى تعيين أمين مقاطعةٍ ليتولّى مهامه بصفته قائدًا عسكريًّا (وضمنًا قائدًا سياسيًّا). وربّما راقب سبينوزا متوتّرًا مشهد التّنازلات التي اضطرّ دي فيت اتّخاذها حفاظًا على السّلم الأهليّ.

كذلك ثمّة بُعدٌ دينيٌّ لهذه التّباينات السياسيّة المبدئيّة والعميقة في الجمهوريّة الهولنديّة. إذ ناصر تيّار المقاطعات دولةً علمانيّةً نسبيًّا. أمّا الأمناء الذين أداروا المدن والمقاطعات في مرحلة ولاية دي فيت، والذين كانوا في أغلبهم مناصرين للكنيسة البروتستانتيّة الهولنديّة، إن لم نقل أعضاء غير رسميّينَ فيها، فلم يعتبروا أنّ الدّولة والمجتمع، وضمنًا السّياسة الخارجيّة، ينبغي أنْ تحدّدها المبادئ الكالفينيّة المتزمّتة التي يُبَشّر بها من أعلى منبر الكنيسة. كما نزعوا إلى احتقار التّلاعب السّياسيّ والثّقافيّ الذي مارسه البريديكانت، فسعوا إلى الحدّ من سلطتهم وحصرها في الإطار الكنسيّ. وخلافًا لذلك وجد المعسكر الأورانجيّ أنصارًا بين القساوسة البروتستانتيّين الأشدّ تزمّتًا (وتعصّبًا). أمّا القساوسة المعروفين باسم الفوتيّين «Voetians»، نسبةً لتأثّرهم بعميد جامعة أوترخت المتشدّد غسبرتوس فوتيوس «Gisbertus Voetius»، فعارضوا بشراسةٍ الحدود التي حاول حزب المقاطعات فرضها على سلطتهم تحت عباءة الحريّة الحقّة. إذ شكوا من «الجحود بالله» وتحطّم

النّسيج الأخلاقيّ في أسلوب الحياة اليوميّ، وإهمال حفظ يوم السّبت. حاجّوا بأنّ يوم الربّ هو يوم راحةٍ وصلاةٍ لا يوم حفلات تزلّجٍ على الأنهار المجمّدة. أمّا الدّعوة إلى إعادة تأسيس منصب أمين المقاطعة التي انطلقت من بيت أورانج، بخاصّةٍ وليام الثّالث «William III»، وهو ابن أخت تشارلز الثّاني «Charles II» ملك إنكلترا، فكانت هادرةً في هذه الطّائفة من الكنيسة التي أملت بأنْ يكون هذا القائد مؤيّدًا لأهدافها الاجتماعيّة الدّينيّة وراغبًا في العمل معها ضدّ مجلس مقاطعة هولندا وسيطرة الأوصياء ذي سياسة التّسامح المفرطة (وأصحاب الشُّبهة لاهوتيًّا).

ومنعًا للالتباس وُجد من بين الإكليروس أنصارٌ ليبراليّون دعموا دي فيت ومشروعه الذي بدوره دعمهم. وعُرف هؤلاء باسم الكوكسيّين «Cocceians» (الذين استمدّوا اسمهم من مبادئ يوهانس كوكسيوس «Johannes Cocceius»، وهو أستاذ اللّاهوت في جامعة لايدن). إذ قاوموا محاولة «كلفنة» الحياة اليوميّة «Calvinization»، وتاليًا محاولة تسييس الكنيسة. وناصروا فعليًّا فصل الكنيسة عن الدّولة، حيث رأوا في قادة حزب المقاطعات حلفاء سيساعدونهم على الحدّ من التّأثير المتزايد للإكليروس المحافظ على الكنيسة البروتستانتيّة والمجتمع. ومن بين الأفكار التي أثارت حفيظة أخصامهم الفوتيّين كانت فكرة أنّ الحفظ الصّارم ليوم السّبت، ومن ضمنها الامتناع عن العمل، أمرٌ لم يعد ضروريًّا. (وفي إحدى المرّات بلغ الجدال بين الكوكسيّين والفوتيّين في مسألة بروتوكول السّبت حدًّا عنيفًا، فقد دفعت «المجادلات الملعونة والانشقاق المتزايد التي ألقت بثقلها على كنائس تلك المقاطعات عبر منشورات الأساتذة والقساوسة في ما يخصّ اتّباع تقاليد يوم الربّ» مجلس مقاطعة هولندا إلى التدخّل ووضع حدٍّ للنّقاشات كلّها في هذه المسألة)[15].

(15) Israel 1995, 663.

كذلك حاجَّ الكوكسيّون إلى فصل الفلسفة عن اللّاهوت. واتّخذوا مقاربةً غير حرفيَّةٍ في نصّ الكتاب المقدّس، وعادةً ما دعموا أتباع ديكارت في الجامعات وبرنامجهم العلميّ التّقدّميّ. زعم الدّيكارتيّون أنّه ينبغي على اللّاهوتيّين أن يلزموا الصّمت حينما لا ترتبط المسألة بالإيمان، وأن يتركوا للفلاسفة والعلماء حرّيّة السّعي خلف تحقيقاتهم بوساطة العقل وحده، تمامًا كالفلاسفة الذين لا يجب الخلع على أنفسهم مرجعيّة الحكم في المسائل اللاهوتية.

وانطلاقًا من منظور حزب دي فيت شكّلَ الفصلُ بين المجالين، وبين الكلّيتينِ، أي بين الفنون واللّاهوت في الجامعات، عنصرًا مهمًّا في التّخفيف من تأثير اللّاهوتيّين، لذا كان دعم حريّة التفلسف وتوسيعها للحدّ من إطار سيطرتهم أمرًا ضروريًّا. إن تمّ الفصل بين الفلسفة واللّاهوت فستنشأ حدودٌ واضحةٌ ومحدّدةٌ لن يتجرّأ اللّاهوتيّون على تخطّيها. وخلافًا لذلك حاجّ الفوتيّون أنّه إن وُضع اللّاهوت في منزلةٍ دون الفلسفة، ولم يُسمح له بالتّحكّم في مملكة الأفكار، فسيُستبدل اللّاهوت بالفلسفة. وأصرّوا على أنّ التّفكير الحرّ النّاتج عن هذا الحدث سيؤدّي حتمًا إلى تزايد التّجديف والهرطقة.

تمثّل المعاملة التي تعرّض لها أدريان كورباغ على أيدي قضاة أمستردام في أثناء التّحقيق الذي أجراه معه المجمع المحليّ انتصارًا صغيرًا ذا تأثيرٍ كبيرٍ للبريديكانت. فكان الحكم على الرّجل الاعتقال ثمّ النّفي من المدينة بسبب أفكاره، تلك المدينة التي كان اسمها على غلاف العديد من الكتب الحديثة والمنشورة مرادفًا للفظة «**إيلفثروبوليس**» «*Eleutheropolis*»، أو «مدينة الحرّيّة»! أمّا عند سبينوزا وغيره من المفكّرين ذوي الذّهنيّة المنفتحة، الذين أدركوا المخاطر التي تتعرّض لها الجمهوريّة الحديثة النّشوء، ومن ضمنها الخطر الخارجيّ، فكانت هذه الحادثة فأل سوءٍ يُنذر بالأسوأ. إذ باتت

حريّة التّفلسف في الله، والطّبيعة، وازدهار الإنسان مهدّدةً، بخاصّةٍ بعد انصياع السّلطات المدنيّة لضغوطات السّلطات الكنسيّة. وما زالت الأمور متّجهةً نحو الأسوأ، فبعد سنتين من نشر **الرّسالة اللاهوتية السياسية**، اغتال غوغائيّون متطرّفون دي فيت بطريقةٍ وحشيّةٍ ونصّبوا مكانه وليام الثالث أمينًا للمقاطعة، فباتت أيّام الحريّة الحقّة معدودةً.

وأقلق سبينوزا أمرٌ آخر في منتصف ستّينيات القرن السّابع عشر، حينما وضع جانبًا رسالته الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة لينصرف إلى الاهتمام بالمسائل اللاهوتية السياسية. إذ بدأ الأمر حادثةً محليّةً بين جيرانه الكلفينيّين، ولكنّه خشي من تحوّلها إلى أمرٍ خطيرٍ قد يهدّد حياته.

***

لم تكن الأمور هادئةً دائمًا في قرية فوربرغ القديمة والصّغيرة. ففي سنة 1665، وفيما كان سبينوزا ينهي مخطوطة كتاب **علم الأخلاق**، وقع خلافٌ في الكنيسة المحلّيّة على من سيخلف ياكوب فان أوستروبك «Jacob van Oosterwijck» قسًّا. وحظيَ رجلٌ من زيلاند «Zeeland» يدعى فان دي فيل «Van de Wiele»، دعم اللّجنة الكنيسة، وأبرشيّة المطران ومجموعةٍ من أعضائها اللّيبراليّين، ومن ضمنهم بعض الكوليغيانت. وفي الجانب الآخر، وقف التيّار الأكثر محافظةً في الكنيسة. اتّهم هؤلاء المحافظون اللّجنة بالاستفزاز المتعمّد لتسميتّهم فان دي فيل الذين اعتبروه ليبراليًّا جدًّا، وطالبوا أوصياء مدينة ديلفت «Delft» بتعيين مرشّحهم لمنصب القسّ.

وبحسب العريضة التي قدّمها المحافظون إلى السّلطات بديلفت، يبدو أنّهم اعتبروا سبينوزا مناصرًا لخصومهم اللّيبراليّين، بل حتّى محرّك دافع لهم. وعلى الرّغم من ضآلة هذا الاحتمال، لأنّه يصعب علينا تصوّر سبينوزا مستعدًّا للتدخّل في الشّؤون الكنسيّة، فقد كان ارتباطه بمجموعة

الكوليغيانت المحلّيّة أمرًا معروفًا. ونتيجةً لذلك أصبح لدى سبينوزا ذلك الرّجل «المولود من والدين يهوديّين» سُمعةٌ سيّئةٌ في عقول الكثير من جيرانه البروتستانتيّين في فوربرغ. فقد شكّل خطرًا على المجتمع أكثر من شركائه اللّيبراليّين المزعومين في هذه القضيّة: «أصبح الآن ملحدًا (كما يُزعم)، أو شخصًا يسخر من الأديان كلّها، وتاليًا أداةً مضرّةً في هذه الجمهوريّة، كما يشهد على هذا الأمر الكثير من الأفراد المتعلّمين والقساوسة»[16].

شعر سبينوزا بإهانةٍ كبيرةٍ لاتّهامه بالإلحاد، بخاصّةٍ إذا عنت التّهمة أنّه «يسخر من الأديان كلّها»، بحسب ما زعم خصومه في فوربرغ. فلم يعارض سبينوزا الأديان كلّها، إنّما تلك التي كانت تحت قيادة رجال الإكليروس الطّامحين في السّلطة، وتلك التي أحدثت ولاءاتٍ طائفيّةً انقساميّةً في المجتمع. وفي ردّه على اتّهام أحد المراسلين له بأنّه «أنكر الأديان كلّها»، كتب سبينوزا: «أجبني رجاءً، هل ينكر ذلك الرّجل الأديان كلّها عندما أصرّح أنّه لا بدّ من الإقرار بالله بصفته الخير الأسمى، ولا بدّ أنْ نحبّه حبًّا بنفسٍ حرّةٍ؟ وأنّ سعادتنا العليا وحرّيّتنا الكبرى تكمن فيه وحده؟»[17] تنفي فلسفة سبينوزا إلهًا مؤنسنًا «anthropomorphic God» وما يلزم عنه من لاهوت العناية الإلهيّة في التّقليدين اليهوديّ والمسيحيّ. ولكنّه مصرٌّ على أنّه يؤمن حقًّا في ما يسمّيه «الدّين الحقّ»، أي المبادئ العقلانيّة الأخلاقيّة التي تقود إلى الازدهار الإنسانيّ، أي إلى «الغبطة» و«الخلاص».

وعلى الرّغم من اعتراضات سبينوزا، التصقت به تهمة الإلحاد، وشكّلت حساسيّته بشأن هذه التّسميّة أحد العوامل الدّافعة لاتّخاذ قراره بشأن وضع **علم الأخلاق** جانبًا مدّةً وجيزةً ليؤلّف رسالةً في المسائل اللاهوتية والسياسية. وكما رأينا سابقًا أنّ هذا الأمر جليٌّ في رسالته إلى أولدنبرغ في

---

(16) FW I.280.

(17) Ep. 43, G IV. 220; SL 238.

سبتمبر 1665، حيث علّل فيها أسباب «كتابة رسالةٍ في آرائي بشأن نصّ الكتاب المقدّس». ومن بين الأسباب الأخرى محاربة «أحكام اللّاهوتيّين المسبقة» والدّفاع عن «حرّيّة التّفلسف والتّعبير عمّا نفكّر فيه» من دون أن تقمعها «سلطة القساوسة المفرطة وأنويّتهم»، كما يضمّ إليها سببًا آخر وهو «موقف العوامّ منّي الذين يتّهمونني بالإلحاد على نحوٍ دائمٍ، وهذا ما يدفعني إلى تفنيد هذه التّهمة أيضًا بقدر استطاعتي»[18].

إنّ **الرّسالة اللاهوتية الفلسفيّة** كتابٌ موجّهٌ إلى ذهنيّة الجمهور العامّ أكثر من **علم الأخلاق**. إذ إنّه متأصّلٌ في وضعٍ مباشرٍ ومحسوسٍ، بل لعلّه يكون خطيرًا. تتوجّه حججه إلى جمهورٍ واسعٍ من القرّاء الذين يأمل سبينوزا بأن يشاركوا اهتماماته بشأن المستقبل السّياسيّ ومكانة الدّين في المجتمع الهولنديّ.

قدّر سبينوزا تقديرًا الامتيازات التي تمتّع بها وغيره بسبب إقامته في هولندا: «لدينا الحظّ السّعيد النّادر كي نعيش في دولةٍ يُمنح فيها المواطن الفرد حريّة الحكم منحًا كاملًا، بحيث يستطيع عبادة الله على طريقته، وحيث لا يُثمّن شيءٌ عزيزٌ ما خلا الحريّة»[19]. ولا بُدّ أنّ ثمّة جانبًا كبيرًا من التّهكّم في هذه الجملة نظرًا إلى المعاملة التي تعرّض لها كورباغ مؤخّرًا. فإنْ كانت الجمهوريّة الهولنديّة دولة الحرّيّات، كما يدّعي هنا سبينوزا، فلن يوجدَ حاجزٌ أمام كتابة **الرّسالة**. ولكن لا ريبَ أنّ سبينوزا يقرّ أيضًا بأنّ هولندا تمنح مواطنيها حريّةً أكثر من أيّ مكانٍ في أوروبّا (تمامًا كما أقرّ سقراط أنّه لا توجد مدينةٌ-دولةٌ أخرى كأثينا حيث يمكنه التّمتّع بالحياة الفلسفيّة، فيما أصدرت الأخيرة حكمها بقتله). ولكنّ سبينوزا قلِقٌ بشأن التّأثير المتزايد للسّلطات الكنسيّة على الشّؤون المدنيّة، وبشأن إضعاف مرحلة الحرّيّة

(18) Ep. 30.

(19) TTP, Preface, G III.7; S 3.

الحقّة التي أطلقها دي فيت، وتهديد التّقليد الجمهوريّ والمتسامح في أمّته. ولكنّ **الرّسالة** كتابٌ شخصيٌّ أيضًا، فهي استجابةٌ لفقدان صديقٍ عزيزٍ له، وتمثّل ردّه على ما اعتبره افتراءاتٍ مرفوعةً ضدّه.

4 آلهةٌ وأنبياء

لعلّ الحروب الدّينيّة التي عصفت بأوروبّا إثر مرحلة الإصلاح الدّينيّ قد انتهت في منتصف القرن السّابع عشر، أقلّه تبعًا للمعاهدات المعقودة وغيرها من الاتّفاقيّات الاجتماعيّة السّياسيّة، إنّما عواقبها امتدّت قرونًا طويلةً. فقد شحنت الاختلافات الدّينيّة الخصومات السّياسيّة بين القوى العظمى في ذلك العصر، خصوصًا فرنسا، وإنكلترا، وإسبانيا، وهولندا، والعكس صحيحٌ. ويبدو أنّ الأمر الوحيد الذي أجمع عليه الكاثوليك، والأنغليكان، واللّوثريّون، والكلفينيّون هو التّهديد الحقيقيّ للمجتمع وأنفس العلمانيّين الذي يكمن في الأعمال «الجاحدة باللّه» كمثل **الرّسالة اللّاهوتيّة السّياسيّة** لسبينوزا، و**اللّاوياثان** لهوبز.

رأى سبينوزا أنّه امتلك ردًّا فلسفيًّا جاهزًا على تهمة أنّه رجلٌ لادينيٌّ، وملحدٌ خَطِرٌ غايته تدمير الأخلاق. و**الرّسالة** تمامًا كمثل **علم الأخلاق**، هي دفاعٌ عمّا يعتبره سبينوزا «الدّين الحقّ». وكما سنرى لاحقًا أنّها ليست سوى عُرفٍ بسيطٍ للسّلوك الأخلاقيّ يصحبه فَهمٌ عمّا يشكّل أفضل وضعٍ للإنسان وسبيل تحقيقه. ولكنّ سبينوزا يقارب موضوعه في **الرّسالة** عبر ملاحظةٍ نقديّةٍ لما يُعدُّ دينًا عند معاصريه، وذلك عوضًا عن مقاربة الأسس الميتافيزيقيّة، والإدراكيّة، والأخلاقيّة للتّقوى الأصيلة (محبّة الله) بحسب البرهان الهندسيّ، كما فعل في كتاب **علم الأخلاق**. إذ يركّز خصوصًا على الأديان المنظّمة الكبرى التي لا تبدو مصدر سلامٍ وسعادةٍ بل نزاع وبؤس عبر

التّاريخ (بخاصّةٍ في أوروبّا في بداية العصر الحديث). هكذا تكون **الرّسالة** عملًا جدليًّا أكثر من **علم الأخلاق** حيث تتطرّق إلى الأسس التّاريخيّة، والنّفسيّة، والنّصّيّة، والسياسية للدّين التقليديّ أو الشّائع.

طبعًا، إنّ الدّينيْنِ اللّذيْنِ يدرسهما سبينوزا حصرًا هما المسيحيّة واليهوديّة، وكلاهما تقليدان من التّقاليد الإبراهيميّة الثّلاثة الكبرى. فمنذ طرد آخر مسلمٍ من إسبانيا في القرن الخامس عشر، حكمت المسيحيّة الحياة الرّوحيّة (كما الدنيويّة) في أوروبّا الغربيّة. وعلى الرّغم من أنّ اليهود كانوا لا يزالون ممنوعينَ رسميًّا من التّواجد في العديد من الدّول الأوروبيّة حتّى معظم القرن السّابع عشر (ومن ضمنها إنكلترا، وفرنسا، وإسبانيا)، فقد تواجدت مجتمعاتٌ يهوديّةٌ في إيطاليا، وهولندا، والأراضي الألمانيّة، وكذلك في أوروبّا الوسطى والشّرقيّة. وفي تمهيد **الرّسالة** التي يقدّم فيها سبينوزا تاريخًا طبيعيًّا وموجزًا للدّين، يشرح الأخير أنّ هذه التّقاليد ليست سوى خرافةٍ منظّمةٍ «organized superstition». إذ لا يكمن أصلها في العقل بل في الجهل والمشاعر، وتحديدًا في انفعال الأمل والخوف[1].

إنّ السّمات الفريدة للحياة عند البشر والتي لطالما أشار إليها الفلاسفة والشّعراء منذ العصور القديمة هي الدّور الذي يُؤدّيه الحظّ في سعادتنا. إذ لا نملك سيطرةً مطلقةً على ظروف وجودنا، وتحديدًا ما إذا كان سيعرض سبيلنا مختلف أشكال الخير والشّرّ. وعمومًا لا يعود الأمر إليْنا ما إذا كنّا سنستمتع طويلًا بالنّاس المقرّبين منّا وبالأشياء الخارجيّة التي نقدّرها. وقد يحرمنا الموت من أحبّائنا سريعًا، فيما الثّراء أو الجاه الذي كسبناه يومًا قد نفقده في اليوم التّالي. علاوةً على ذلك، غالبًا ما تحبط الظّروف سعينا

(1) يسمّي سبينوزا في رسالةٍ وجّهها إلى ألبرت بورغ اليهوديّة، والكثلكة، والإسلام، «خرافةً» (Ep. 76). راجع أيضًا الرّسالة رقم 73 (Ep. 73)، وهي التي وجّهها إلى أولدنبرغ حيث قال فيها: «إنّ التّمييز الرّئيس الذي أقيمه بين الدّين والخرافة هو أنّ الأخير يُبنى على الجهل، فيما يقوم الأوّل على الحكمة» (G IV.307-308; SL 333).

إلى تحقيق الأهداف التي عزمنا على تحقيقها أو أملنا فيها. واختصارًا يقيم العالم عوائقَ لا حصرَ لها أمام تحصيل رفاهيّتنا، كما لا يمكن التّنبّؤ بها غالبًا، فيخضع تحقيق السّعادة والحياة الطّيّبة إلى الحظّ السّعيد والسّيّئ. وحتّى إن كان المرء محظوظًا لامتلاكه شيئًا من اللّذّة فلا ضمانة له أنّه سيدوم. وكما أدرك كتّاب التّراجيديا الإغريق القدماء أنّ الحظّ يُؤَدّي دورًا كبيرًا في ازدهار البشر[2].

وبحسب سبينوزا تكمن استجابتنا الطّبيعيّة أمام تقلّب الحظّ في الخرافة. وما دامت الأمور سائرةً على نحوٍ جيّدٍ نكتفي بالاعتماد على أنفسنا؛ فالشّخص المكتفي بوضعه لا يسعى عادةً خلف معونةٍ إلهيّةٍ، ولا مساعدةٍ من البشر الآخرين. «إذا تمكّن البشر من التّحكّم بظروفهم تحكّمًا كامِلًا، أو إذا حلّ على وضعهم الحظّ السّعيد على نحوٍ دائمٍ، فلن يقعوا فريسةً للخرافة». ولكن حينما تُكسر آمالنا وتتحقّق مخاوفنا فيما «نصبح في ضائقةٍ لا مناصَ فيها»، نلجأ سريعًا إلى أشكالٍ معيّنةٍ من السّلوك مصمّمةٍ إلى عكس مسار الأحداث لتجعل الأمور تصبّ في مصلحتنا مجدّدًا.

> «عندما يبتسم الحظّ للبشر فإنّ أغلبهم، وإن لم يكن متضلّعًا في المسائل، فهو زاخرٌ بالحكمة إلى حدٍّ تُعتبر فيه أيّ نصيحةٍ إهانةً، بينما يحتار إلى من سيلجأ عند المصيبة، بحيث يشحذ النّصيحة من كلّ حيٍّ، وعندئذٍ ليست هناك مشورةٌ غبيّةٌ، أو سخيفةٌ، أو باطلةٌ، إلّا وسيتّبعها».

أمّا الذين لم يحالفهم الحظّ أو القلقون ممّا يكتنفه المستقبل فستبدو لهم أتفه الأحداث حاملةً طالعًا سعيدًا أو سيّئًا، فيما سيعتبرون الظّواهر غير العاديّة كاشفةً عن المشيئة الخيّرة أو الشّرّيرة للآلهة. «إذ يرون في الطّبيعة أمورًا خارقةً، وكأنّ الطّبيعة شريكةٌ في جنونهم». إنّ مسار الأحداث الذي

(2) انظرُ Nussbaum 1986

تقوده قوًى مخفيّةٌ يبدو لهؤلاء الأفراد شيئًا يستطيعون التّلاعب به إن جهدوا جهدًا بسيطًا، بل سيعتبرون القيام بذلك أمرًا تقيًّا. لذا، يقدّمون الأضاحي لعكس الكارثة المحدقة بهم، ويقطعون النّذور التي يأملون بأنّها ستجلب شتّى الخيرات الضّائعة. وعلى حدّ قول سبينوزا: «إنّ الخوف... يسبّب الخرافة، ويُبقي عليها، ويحتضنها»، وهو أصل «التّبجيل الدّينيّ المزيّف»[3].

لكنّ الخوف والأمل شعوران غير ثابتين، لذا تكون الخرافات المتأصّلة فيهما غير مستقرّةٍ ومتغيّرةً. وعندما تتحسّن الأمور سيتوقّف النّاس عن تلك الممارسات التي اعتقدوا أنّها جلبت إليهم ظروفًا أفضل. لذلك يجهد أولئك المستفيدون من استمرار هذه الممارسات الخرافيّة، أي العرّافون، والمبصّرون، والكهنة، على تأصيلها وإعطائها استدامةً. وتتمثّل خطواتهم أوّلًا بتضخيم أهمّيّة هذه الممارسات وإضافة الاحتفالات المهيبة إليها. وهذا ما سيضمن متابعة النّاس تقديم القرابين للآلهة، وتقديمها أيضًا إلى ممثّليهم الأرضيّين، حتّى لو سارت الأمور على نحوٍ جيّدٍ. أمّا النّتيجة فهي بروز الدّيانات الطّائفيّة المنظّمة.

> «سبّب عدم الاتّساق [في الممارسات الخرافيّة] الكثير من الانتفاضات والحروب الرّهيبة، لأنّ... «لا حاكمَ على جموع النّاس أشدّ فاعليّةً من الخرافة». لذا يُسمح تحت عباءة الدّين بعبادة حكّامهم كآلهةٍ تارةً، وبلعنهم وإدانتهم بوصفهم البلاء المشترك للبشريّة جمعاء تارةً أخرى. ولكبح هذه النّزعة المؤسفة تُتّخذ جهودٌ جبّارةٌ لاستغلال الدّين، سَواءٌ أصحيحًا كان أم باطِلًا، بالشّعائر والأبّهة، وهذا ما يمكّن الدّين من تحمّل أيّ صدمةٍ، ويجعله قادرًا على إثارة أعمق مشاعر التّبجيل في المتعبّدين كلّهم على نحوٍ دائم»[4].

(3) TTP, Preface, G III. 5-6; S 1-2.

(4) TTP, Preface, G III. 6-7; S 2-3.

بحسب معتنقي تلك الخرافات المنظّمة ليست الحياة سوى حالة «استرقاقٍ» وطاعةٍ جسدًا وروحًا. فهم يعيشون في حالةٍ من «الخداع»، ويُمنعون (بالقوّة أحيانًا) عن ممارسة فعل الحكم الحرّ. لقد استُعيضت العبادة الحقّة بمجاملة الله، واستُبدل بالسّعي خلف المعرفة تبعيّةٌ عمياء للعقائد الباطلة، كما استُبدل بحرّيّة الفكر والفعل اضطهاد الهرطقيّين وغير المؤمنين. «إنّ التّقوى والدّين... يتّخذان شكل أسرارٍ سخيفةٍ، والرّجال الذين يحتقرون العقل احتقارًا تامًّا، والذين ينبذونه وينصرفون عنه لأنّه بحسب ظنّهم فاسدٌ طبيعيًّا، أولئك هم الذين يُعتقد بأنّهم يمتلكون النّور الإلهيّ! (وهذا أكثر الأمور جورًا)». ويختتم سبينوزا كلامه بأنّ هؤلاء الذين نصّبوا أنفسهم حرّاسَ التّقوى لو «امتلكوا شرارةً من النّور الإلهيّ لن يُقحموا أنفسهم بهذا الهذيان المتكبّر، إنّما لانصرفوا إلى التّعلّم كي يعبدوا الله بحكمةٍ، ويتفوّقوا على إخوتهم بالمحبّة لا بالكراهية كما يفعلون الآن»[5].

أمّا بالنّسبة إلى معاصري سبينوزا الذين كانوا على درايةٍ مسبقًا بتفسير هوبز لأصول الدّين في **اللّاوياثان** فستبدو لهم رؤية سبينوزا للدّين في **الرّسالة** تفسيرًا مألوفًا جدًّا (وهذا ما يفسّر سبب إدانة السّلطات الكنسيّة للكتابين في أغلب الأحيان وانطلاقًا من الأحكام نفسها). وتمامًا كمثل سبينوزا، يؤصّل هوبز الدّافع خلف التّديّن في المشاعر البشريّة اللّاعقلانيّة، وأوّلها في شعور «القلق» «anxiety»، أو الخوف والأمل أمام المستقبل المجهول، كما في جهل الأسباب الفعليّة للأمور. إنّ المعتقدات والممارسات الخرافيّة التي تولّدها هذه الانفعالات تتلاعب بسهولةٍ بها القيادات المدنيّة والدّينيّة «لإبقاء النّاس تحت طاعتهم وإحلال السّلام بينهم». وفعلًا، كما يرى هوبز، إنّ سذاجة الجموع مفيدةٌ جدًّا للسّلطات السّياسيّة التي تفضّل أن تُشغل رعاياها أنفسها بالواجبات الدّينيّة. وهذا

(5) TTP, Preface, G III. 8-9; S 4.

ما يصرف انتباهها عن الاهتمام بالشّؤون السّياسيّة، فلا تراقب عن قربٍ إدارة الدّولة. وعلى سبيل المثال، أدرك الرّومان القدماء إدراكًا جيّدًا أنّهم «عبرها [هذه الاحتفالات الدّينيّة، والتّضرّعات، والأضاحي، والمهرجانات التي خالوا أنّها قد تخفّف من غضب الآلهة] وعبر غيرها من المؤسّسات»، ضمنَ الحكّام «أنّ العوام في بؤسهم سيلقون اللّوم على الأخطاء أو الإهمال في احتفالاتهم الدّينيّة، أو على مخالفتهم للشّرائع، ولن يتمرّدوا على حكّامهم. وما داموا يتلهّون بأبّهة الاحتفالات والألعاب العامّة التي تقام على شرف الآلهة فلن يحتاجوا إلى شيء سوى الخبز ليمنعهم من التّشكّي، والتّحريض على الدّولة، وعصيانها»[6].

وعلى الرّغم من أنّ ملاحظات هوبز الأكثر نقديّةً مخصّصةٌ إلى نقد الكثلكة التي يدرس بناها وطقوسها في القسم الرّابع من **اللّاوياثان** ذي العنوان الاستفزازيّ: «مملكة الظّلام»، فمن البديهيّ أنّه لا يحترم الدّين المنظّم احترامًا أكثر من سبينوزا[7].

* * *

بحسب تفسير سبينوزا يكمن خلف الأديان المنظّمة الكبرى تصوّرٌ مناسبٌ لله، ولكنّه لا يزال مهينًا ومؤذيًا. فالطّقوس والاحتفالات الخرافيّة التي تمارسها اليهوديّة والمسيحيّة لنيل رضا الله وتجنّب سخطه تقوم على افتراضٍ مغلوطٍ مفاده أنّ الله فاعلٌ عقلانيٌّ ذو حياةٍ نفسيّةٍ وشخصيّةٍ أخلاقيّةٍ تشبهنا تمامًا. وبمعنًى آخر، يُفترض أن يكون الله شخصًا ذا ذكاءٍ، وإرادةٍ، ورغبةٍ، وشعورٍ. إنّ الإله اليهوديّ المسيحيّ هو حكيمٌ وربٌّ واحدٌ،

(6) *Leviathan*, I.12, Hobbes 1994, 70.

(7) إنّ العلاقة ما بين هوبز وسبينوزا (خصوصًا ما بين اللاّوياثان والرّسالة اللاهوتية السياسية) في هذه المسألة ومسائلَ أخرى قد درسها كلٌّ من كورلي (Curley 1992)، ومالكوم (Malcolm 2002)، وفيربيك (Verbeek 2003)، وغيرهم.

أي كائنٌ متعالٍ وكلّيّ القدرة ذو غاياتٍ وتوقّعاتٍ، يُعطي الأوامر، ويُطلق الأحكام، وقادرٌ على القيام بأفعال رحمةٍ وثأرٍ عظيمةٍ.

وهذه الصّورة الدّينيّة التّقليديّة عن الله يرفضها سبينوزا بوصفها ضربًا من الأنسنة الحمقاء. إذ يلوم في **علم الأخلاق** «أولئك الذين يتصوّرون الله كالإنسان ذا جسمٍ ونفسٍ ويكون خاضعًا للانفعالات. ولكن إلى أيّ مدى ينحرفون عن المعرفة الحقّة لله هو أمرٌ تمّ التّسليم به، على نحوٍ كافٍ، بما قد تمّت برهنته»[8]. وبعد أن برهن سبينوزا أنّ الطّبيعة هي كلٌّ غير منقسمٍ، وأزليٌّ لا علّة له، وجوهريٌّ، والحقّ أنّها **وحدها** الكلّ الجوهريّ؛ لذا لا شيء خارج الطّبيعة، وكلّ موجودٍ هو جزءٌ من الطّبيعة، وهو موجودٌ في الطّبيعة وبوساطتها بضرورةٍ حتميّةٍ عبر القوانين الطّبيعيّة؛ يستنتج أنّ الله والطّبيعة، أي علّة كلّ شيءٍ الضّروريّة، والجوهريّة، والفريدة، والموحّدة، والفعّالة، ولامتناهيّة القدرة، هما الشّيء نفسه.

عندما يستخلص سبينوزا التّبعات الدّينيّة لهذا اللّاهوت الميتافيزيقيّ في القضايا اللّاحقة في **علم الأخلاق**، يتّضح له أنّ عبارته **الله أو الطّبيعة** «*Deus sive Natura*» لا تتلاءم تمامًا مع الدّور الذي عادةً ما يُؤدّيه الإله اليهوديّ المسيحيّ. وبسبب الضّرورة القائمة فطريًّا في الطّبيعة لا غايات للكون أو فيه، ما خلا المشاريع التي قد يضعها البشر لأنفسهم. فلا يؤدّي الله أو الطّبيعة أيّ غايةٍ، ولم تتواجد الأشياء في الطّبيعة لتحقيق أيّ هدفٍ، إذ **لا** يقوم الله أو الطّبيعة بأشياء لتحقيق أيّ أهدافٍ. ينطلق نظام الأمور من صفات الله (الطّبيعة) بالضّرورة. فكلّ حديثٍ عن نوايا الله واختياراته التّفضيليّة أو أهدافه ليس سوى خيالٍ مضرٍّ.

«إنّ الأحكام المسبقة كلّها التي عزمت فضحها تعتمد على هذا الأمر الواحد: وهو أنّ البشر يفترضون عمومًا أنّ الأشياء الطّبيعيّة كلّها

(8) *Ethics* IP15S[I], G II.57; C 421.

تتصرّف كما يتصرّفون، أي على أساس غايةٍ؛ فعلًا يعتقدون اعتقادًا يقينًا أنّ الله نفسه يوجّه الأشياء جميعها نحو غايةٍ محدّدةٍ، بحيث يقولون إنّ الله خلق الأمور كلّها للإنسان كي يستطيع الأخير عبادته»[9].

ليس الله صاحب خططٍ موجّهةٍ يُطلق أحكامه على الأمور على قدر تأديتها غايتها. إذ لا تحدث الأشياء إلّا بسبب الطّبيعة وقوانينها. «لا غاية قائمة أمام الطّبيعة... وتسير الأمور كلّها وفقًا لضرورةٍ أزليّةٍ في الطّبيعة». أمّا عكس ذلك فسيقودنا إلى تلك الخرافات التي يتلاعب بها القساوسة والحاخامات تلاعبًا سهلًا.

«[النّاس] يعثرون في أنفسهم وفي خارجها على الكثير من الوسائل المفيدة كي تساعدهم في السّعي خلف مصلحتهم، مثلًا، العينان للنّظر، والأسنان للقضم، والنّبات والحيوانات للأكل، والشّمس للنّور، والبحر لاحتوائه على السّمك... وتاليًا، يعتبرون الأشياء الطّبيعيّة كلّها وسائل تصبّ في مصلحتهم. وبعد إدراكهم أنّهم عثروا على هذه الوسائل التي لم تتأمّن بفضلهم، اعتقدوا أنّ ثمّة شخصًا آخر قد هيّأها لهم كي يستعملوها. لأنّهم بعد أن اتّخذوا هذه الأشياء وسائلَ لهم، لم يستطيعوا التّسليم بأنّها قد أوجدت نفسها، ولكن انطلاقًا من الوسائل التي اعتادوا تحضيرها لأنفسهم، كان لا بدّ لهم أن يستدلّوا أنّ ثمّة حاكمًا للطّبيعة، أو عددًا من الحكّام، ذا حرّيّةٍ بشريّةٍ، رتّب لهم هذه الأمور كلّها كي يستعملوها. ونظرًا إلى أنّهم لم يسمعوا شيئًا قط عن شخصيّة هؤلاء الحكّام، كان لا بدّ لهم أن يقيموا الحكم انطلاقًا من شخصيّتهم. هكذا اعتقدوا أنّ الآلهة تسيّر الأمور جميعها خدمةً للبشر كي يحكموا بشرًا آخرين، وكي يقدّرهم آخرون بأعلى مراتب الشّرف. لذا حدث أنّ كلّ واحدٍ منهم قد انطلق

(9) *Ethics* I, Appendix, G II.78; C I. 439 – 40.

من شخصيّته الخاصّة ليضع طرائقَ مختلفةً لعبادة الله، لكي يحبّه الله فوق الجميع، ويسيّر الطّبيعة كلّها خدمةً لحاجات رغبته العمياء وجشعه اللّامحدود. وهكذا تحوّل هذا الحكم المسبق إلى خرافةٍ، وتجذَّر عميقًا في أذهان البشر»[10].

شدّد سبينوزا على سخافة تصوُّر الله على هذا النّحو في رسالةٍ وجّهها إلى أحد مراسليه الأكثر إثارةً للمتاعب، وهو تاجر حبوبٍ ووصيٌّ من دوردرخت «Dordrecht» يُدعى ويلم فان بلينبورغ «Willem van Blijenburgh». وكتب فيها أنّ لغة اللّاهوت التّقليديّ تصوّر الله «وكأنّه رجلٌ كاملٌ»، وتزعم أنّ «الله يرغب شيئًا، وأنّه غير راضٍ بأفعال الخطأة وراضٍ بأعمال الأتقياء». إنّما انطلاقًا من المعارف الفلسفيّة «ندرك أنّ إلحاق تلك الصّفات بالله التي تجعله رجلًا كاملًا سيكون أمرًا خطأً تمامًا كإلحاق تلك الصّفات بالإنسان التي تجعله فيلًا أو حمارًا كاملًا»[11]. وفي رسالةٍ أخرى وجّهها سبينوزا بعد سنين طويلةٍ إلى هيوغو بوكسل «Hugo Boxel»، وهو المتقاعد الأكبر السّابق على غوركيم «Gorinchem»، لجأ فيها الفيلسوف إلى التّهكّم لإيضاح وجهة نظره:

«عندما تقول إنّك لا ترى أيّ نوعٍ من إلهٍ أتعبّد له إذا نفيت عنه أفعال البصر، والسّمع، والتّنبّه، والإرادة، إلخ. وأنّه يملك هذه القدرات بنسبةٍ عاليةٍ، فلا ريب أنّك ستظنّ أنّ هناك كمالًا أعظم فيمكن تجسيده بوساطة الصّفات المذكورة. ولست متفاجئًا لأنّي أعتقد أنّ المثلّث إذا استطاع التكلّم سيصرّح بأنّ الله مثلّثٌ سموًّا، وإذا استطاعت دائرةٌ التكلّم فستصرّح أنّ طبيعة الله دائريّةٌ سموًّا»[12].

فالإله الدّائن الذي يقيم خططًا وأفعالًا مسبقةً هو إلهٌ يجب طاعته

(10) *Ethics* I, Appendix, G II.78 – 79; C I.440 – 41.
(11) Ep. 23, G IV.148; SL 166.
(12) Ep. 56, G IV.260; SL 277.

واسترضاؤه. وخلافًا لذلك يتجرّد إله سبينوزا من الخيالات المؤنسنة التي يصرّ الفيلسوف على أنّها غير لائقةٍ بالكائن الذي يكون عليه الله. «هذه العقيدة [التي تجعل الله يتصرّف كما يتصرّف البشر] تزيل كمال الله»[13]. فلا عزاءَ في إله سبينوزا. إنّه ليس كائنًا سيلجأ إليه المرء في أوقات الصّعاب، ولن يصلّي له رغبةً في تحقيق آماله أو تجنّبًا لمخاوفه.

وهذا الإله أقلّه هو إله **علم الأخلاق**. ولكن لم يقرأ أيٌّ من قرّاء **الرّسالة** كتاب **علم الأخلاق** (إذ لم يملكوا فرصة القيام بذلك حتّى سنة 1678 حين نُشر الكتاب إلى جانب كتاباتٍ أخرى بعد وفاة الكاتب)[14]. أمّا سبينوزا فهو أكثر حذرًا في **الرّسالة** بشأن الإفصاح عن موقفه الفلسفيّ في الله. إنّه مستعدٌّ في كتابه إلى مناقشة مشيئة الله وعنايته الفائقة، وحاضرٌ أيضًا إلى التّطرّق إلى أعمال الله وأفكاره، وخططه، وتفضيلاته. ولكن سنرى لاحقًا إمكانيّة قراءة هذه الأساليب في الكتابة قراءةً سبينوزيّةً سليمةً. إنّ إله **علم الأخلاق** الذي يعتبره سبينوزا التّصوّر الصّحيح لله يتطابق كثيرًا مع إله **الرّسالة** في العديد من النّواحي المهمّة. وغالبًا ما يوضّح سبينوزا هذا الأمر للقارئ، حتّى لو تردّد في إعلان موقفه جهارًا ملاءمةً لجمهوره المسيحيّ.

* * *

وبحسب سبينوزا إنّ هذه الأديان المنظّمة التي جلبت الكثير من المشكلات إلى المجتمع، وقيّدت أذهان الأفراد، هي متأصّلةٌ في منظورٍ محدّدٍ لمصدر المعرفة الدّينيّة والتّواصل مع الحقائق الإلهيّة. فالنّبوّة هي فكرةٌ محوريّةٌ في الأديان الإبراهيميّة كلّها، أي فكرة أنّ مجموعةً معيّنةً من النّاس ذات هبةٍ مميّزةٍ تجيز لهم تلقّي كلام الله وتبليغه. تمامًا كقدرة المبصّرين والعرّافين

(13) *Ethics* I, Appendix, G II.80; C I.442.

(14) يُستثنى من ذلك أصدقاء سبينوزا الذين اطّلعوا على علم الأخلاق مخطوطًا تناقلوه وطالعوه منذ منتصف ستّينيات القرن السّابع عشر.

في العصور الوثنيّة. عادةً ما تُعرّف هذه الهبة بأنّها القدرة على الولوج إلى معلوماتٍ غير متوفّرةٍ للآخرين، أو لا يستطيع الآخرون الولوج إليها بالوسائل العاديّة. فقد يكون النّبيّ شخصًا يتلقّى مباشرةً الوحي الإلهيّ، أو يُمنح وساطةً ملائكيّةً، أو يكون مفسّرًا للآيات التي وضعها الله أمام البشريّة. وقد يملك معرفةً مسبقةً عن المستقبل، أو قدرةً غير مكتملةٍ على التّنبّؤ بالأحداث، ولعلّه اعتمد بذلك على قدراتٍ تفسيريّةٍ مميّزةٍ لقراءة دلالة أحداث الماضي والحاضر. وبحسب بعض الشّواهد قد تكون القدرة النّبويّة هبةً خارقةً للطّبيعة أو متأصّلةً في المقدرات الطّبيعيّة[15]. يمكن أن تبلغ المعلومات النّبيّ بوساطة الرّؤى أو الأحلام، أو تكون (في بعض الحالات النّادرة) نتيجة لقاءٍ مباشرٍ مع الله نفسه.

ومن بين أنبياء اليهوديّة، وحده موسى تكلّم مباشرةً مع الله وجهًا لوجهٍ؛ أمّا الأنبياء الآخرون فتلقّوا نبوءاتهم عبر الرّؤى والأحلام، وذلك بوساطة الصّور أو الأصوات. وتبعًا للتّقليد الإسلاميّ، جاء وحي محمّد بوساطة كبير الملائكة جبريل. وفي المسيحيّة اعتُبر امتلاك المسيح قدراتٍ نبويّةً أمرًا فريدًا لأنّه متطابقٌ مع الله فيما لا يزال إنسانًا. لقد كُلّف موسى، والمسيح، ومحمّد، بمهمّة تبليغ الشّعب قانون الله السّامي. فيما عمل الأنبياء الآخرون كمفسّري تلك المبادئ، فتنبّؤوا بالمكافآت التي ينالها المرء من حفظها، وحذّروا من الهلاك الذي يستتبع معصيتها. وهكذا أعلن حزقيال متكلّمًا عن لسان الله أنّ مملكة يهوذا ستعاني على «مسالكها المتمرّدة» و«أفعالها المسيئة»، خصوصًا عبادة الأوثان التي تابع شعبها ممارستها على غرار أجدادهم. فتوقّع سقوط أورشليم الحتميّ، ونفي بني إسرائيل من الأرض، وهي واقعةٌ أتمّها البابليّون سنة 586 ق. م:

---

(15) وكما يقول ألتمان (Altmann 1978,1): «إنّ سؤال ما إذا كانت النّبوّة ظاهرةً طبيعيّةً أم هبةً إلهيّةً فهو يعود إلى زمن العصور القديمة».

«[...] هَكَذا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: أَتَكُونُونَ تَتَنَجَّسُونَ في طَرِيقِ آبائِكُم وتَزْنُونَ بِالسَّيْرِ وَراءَ أَقْذارِهِم، وبِتَقْدِيمِ عَطَايَاكُم وتَمْرِيرِ أَبْنائِكُمْ في النَّارِ، تَتَنَجَّسُونَ مَعَ جَمِيعِ قَذَارَاتِكم إلى اليَوْمِ، وأَدَعَكُمْ تَسْأَلُونَني، يا بَيْتَ إِسْرَائِيلَ؟ [...] وأُمَرِّرُكُمْ تَحْتَ العَصا وأُدْخِلُكُمْ في رِبَاطِ العَهْدِ، وأَفْرِزُ عَنْكُمُ المُتَمَرِّدِينَ والعاصِينَ عَلَيَّ وأُخْرِجُهُمْ مِنْ أَرْضِ إِسْرَائِيلَ، فَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبّ». (سفر حزقيال 20: 30-38)

ويُخبر النّبيُّ الشّعبَ عن سخط الله وعن العقاب القاسي القادم إليهم:

«[...] هَكَذا قَالَ الرَّبُّ: هَاءَنَذا عَلَيْكِ فَأُجَرِّدُ سَيْفي مِنْ غِمْدِهِ وأَقْرِضُ مِنْكِ البَارَّ والشِّرِّيرَ، لِأَنَّهُ لِأَقْرِضَ مِنْكِ البارَّ والشِّرِّيرَ يَتَجَرَّدُ سَيْفي مِنْ غِمْدِهِ عَلَى كُلِّ بَشَرٍ مِنَ النَّقَبِ إلى الشَّمالِ، فَيَعْلَمُ كُلُّ بَشَرٍ أَنِّي أَنَا الرَّبَّ قَدْ جَرَّدْتُ سَيْفي مِنْ غِمْدِهِ فَلا يَعُودُ إِلَيْهِ. أَنْتَ يا ابنَ الإِنْسَانِ تَأَوَّهْ، بِظَهْرٍ مَقْصُومٍ وبِمَرارةٍ تَأَوَّهْ أَمَامَ عُيُونِهم». (سفر حزقيال 21: 8-11).[16]*

ولكنّ حزقيال النّبيّ يذكّر بني إسرائيل أنّ الله رحومٌ وأمينٌ على عهده. ويتنبّأ أنّهم سيعودون إلى أرضهم وسيستعيدون أورشليم، وسيعيدون بناء الهيكل.

إذن للنّبيِّ حكمةٌ معيّنةٌ. إذ يدرك أمورًا كثيرةً ذات أهمّيّةٍ كبرى لازدهار أولئك الذين يتوجّه إليهم في كلامه، ومن يتجاهله يعرّض نفسه لعواقبَ وخيمةٍ. فلا بدّ من الإصغاء إلى كلامه لأنّ ما يقوله مهمٌّ ومفيدٌ. ولكنْ ما طبيعة هذه الحكمة؟ هل النّبيّ فيلسوفٌ؟ أيملك معرفةً لاهوتيّةً في طبيعة الله؟ هل لديه إدراكٌ علميٌّ للكون والعالم الطّبيعيّ؟ أهو مرجعٌ في الطّبيعة البشريّة؟ وخبيرٌ في السّياسة والتّاريخ؟ واختصارًا، ما نوع الحقائق، إن سلّمنا بوجودها، التي ينقلها النّبيّ في نبوءاته؟

(16) * ذكرت في المقدّمة اعتمادي على التّرجمة اليسوعيّة، ولكنْ يبدو أنّ الكاتب استند إلى نسخةٍ إنكليزيةٍ قد اختلف فيها ترتيب الآيات، ومنعًا للالتباس إنّ اقتباس التّرجمة الإنكليزيّة جاء من الآيات (3-7) من الفصل عينه. المترجم

هذه هي الأسئلة التي يتطرّق إليها سبينوزا في الفصول الأولى **للرّسالة**. وعلى الرّغم من أنّ العديد من المفكّرين القروسطيّين والمحدثين المبكرين قد عالجوا هذه الأسئلة مسبقًا، فلا وجود سوى لفيلسوفٍ واحدٍ قدّره سبينوزا على مناقشته مسألة النّبوّة. وطبعًا قصد سبينوزا أن يكون تحليله نقدًا مباشرًا إلى موقف موسى بن ميمون، وهو حاخامٌ وطبيبٌ من القرن الثّاني عشر، ولعلّه صاحب أهمّ كتابٍ في تاريخ الفلسفة اليهوديّة وهو **دلالة الحائرين**. تأثّر سبينوزا كثيرًا بموسى بن ميمون في العديد من المسائل. إذ يعكس علم الميتافيزيقيا عند سبينوزا، ولاهوته الفلسفيّ، وفلسفته الأخلاقيّة، قراءةً معمّقةً **لدلالة الحائرين** وغير ذلك من أعمال الفيلسوف القروسطيّ الأخرى. فأحيانًا تبدو مواقف سبينوزا في **علم الأخلاق** في العلاقة بين الفضيلة والعقل والسّعادة، أو في التّرابط القائم بين المعرفة واللّاأخلاقيّة، وكأنّها امتدادٌ منطقيٌّ بل راديكاليٌّ لمواقف موسى بن ميمون الفكريّة[17]. أمّا في مسائل أخرى فيقلب سبينوزا مواقف موسى بن ميمون على رأسها، ويستخدمها للهجوم على عقلانيّة هذا الفيلسوف اليهوديّ وموقفه الفلسفيّ (إن لم نقل الدّينيّ) الأكثر تحفّظًا؛ وهذه هي مقاربة سبينوزا في نقاشه مسألة النّبوّة في **الرّسالة**.

يصرّ موسى بن ميمون في **الدّلالة** على وجود الكثير من الشّروط التي يجب على المرء امتلاكها قبل أن يصبح نبيًّا. أوّلًا، لا بدّ له أن يكون في حالةٍ بدنيّةٍ سليمةٍ، متمتّعًا بـ«كمال هذه القوى البدنيّة» [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل لو[36]، ص 380]؛ لأنّ الجسد الهزيل والبدن الضّعيف سيلهيانه عن حياة النّفس، ولأنّ المخيّلة جزءٌ من البدن (أي الدّماغ)، وهي عنصرٌ محوريٌّ للنّبوّة بحسب ابن ميمون. ثانيًا، لا بدّ أن تكون شخصيّته الأخلاقيّة مكتملةً

(17) في ما يخصّ الرّوابط الفكريّة بين سبينوزا وابن ميمون انظُر:
Wolfson 1934, Harvey 1981, Levy 1989, Ravven 2001, Nadler 2002, and Fraenkel 2006.

حيث بلغ مستوًى عاليًا للفضيلة؛ فالشّخص الشّرير أو النّاقص أخلاقيًّا لا يمكنه أن يكون نبيًّا. على النّبيّ أن يكون قدوةً أخلاقيّةً وقادرًا على اقتياد الآخرين نحو الخير. عليه أن يُظهر ضرورة «إطراح اللّذّات البدنيّة» [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل م [40]، ص 393]. وتكمن إحدى طرق اكتشاف إذا كان الشّخص نبيًّا **حقًّا**، على الرّغم من ادّعاءاته، في طريقةِ عيْشِهِ حياةً أخلاقيّةً متزهّدةً، وَإذا سَهُلَ وقوعه فريسة الإغراءات الدّنيويّة أم لا.

لكنّ امتلاكه أفضل طبعٍ، وأحسن بنيةٍ بدنيّةٍ، وأعلى فضيلةٍ أخلاقيّةٍ، ليس كافيًا لجعله نبيًّا. وإن صحّ ذلك فستكون النّبوّة سهلةً نسبيًّا وظاهرةً شائعةً في المبدأ. لذا كان من الضّروريّ إضافة شرطين آخرين:

> «اعلم أنّ حقيقة النّبوّة وماهيّتها هي فيضٌ يفيض من الله عزّ وجلّ بوساطة العقل الفعّال على القوّة النّاطقة أوّلًا ثمّ على القوّة المتخيّلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة الإنسان وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوّة المتخيّلة. وهذا أمرٌ لا يمكن في كلّ إنسانٍ بوجهٍ، ولا هو أمرٌ يصل إليه بالكمال في العلوم النّظريّة، وتحسين الأخلاق حتّى تكون كلّها على أحسن ما يكون وأجمله دون أن ينضاف لذلك كمال القوّة المتخيّلة في أصل الجبلة على غاية ما يمكن»[18]. [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل لو [36]، ص 379-380][19]

فالمرء ذو الجسم السّليم والأخلاق الفائقة الخلقيّة لا يصبح نبيًّا إلّا عندما يبلغ الكمال في عقله ومخيّلته. فيكتمل عقله (أو «يفعل») إذا «تعلّم وتحكّم»، أي حصّل العلم والفلسفة. وفي امتلاكه عقلًا بشريًّا كامِلًا ارتبط هذا الفرد بالعقل الفائض عن الله واغتبط به، وهذا الإله هو العقل

(18) *Guide* II.36, Maimonides 1963, 369.

(19) راجع مقدّمة المترجم.

الأسمى للكون. إذ تبلغ معرفة الخالق النّظريّة قدرته العقليّة. وإن كانت هذه نهايتها، أي إذا توقّف الفيض عند حدّ القدرة العقليّة فسينتمي هذا الشّخص بعقله المكتمل إلى «صنف العلماء أهل النّظر» [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل لز[37]، ص 384]، أي سيكون فيلسوفًا.

ولكن إذا اكتملت عند هذا الشّخص مخيّلته والتي تكون قادرةً بدورها على تلقّي الفيض من القدرة العقليّة فسيمتلك القدرة على التّنبّؤ. وتحدث النّبوّة نفسها عندما تكون الحواسّ ساكنةً ويكون تدفّق العالم المادّيّ من العالم الخارجيّ ساكنًا. وهذا ما يسمح للمخيّلة بتلقّي الفيض من القدرة العقليّة وتحويل محتوياته إلى هيئة صورٍ. أمّا النّتيجة فتكون الرّؤى و«الأحلام الصّادقة» [**الموضع نفسه**] التي أعلمتها المعرفة النّظريّة للفيض.

> «فالشّخص الذي هذه صفته لا شكّ أنّه عندما تفعل قوّته المتخيّلة التي هي على أكمل ما يكون ويفيض عليها من العقل، بحسب كماله النّظريّ، فإنّه لا يدرك إلّا أمورًا إلهيّةً غريبةً جدًّا. ولا يرى غير الله وملائكته ولا يشعر ولا يحصل له علم إلّا بأمورٍ هي آراءٌ صحيحة وتدبيرات عامّة لصلاح النّاس بعضهم مع بعض»[20]. [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل لو[36]، ص 382]

وبمعنًى آخر، يكون النّبيّ شخصًا عالِمًا بكلّ شيءٍ يعلمه الفيلسوف، ولكنّه يتوصّل إلى ما يعرفه بوساطة الصّور الفعليّة. (أمّا الاستثناء الوحيد فهو النّبيّ موسى الذي تواصل مع الله مباشرةً من دون توسّط الصّور). كما يملك النّبيّ مهارةً إضافيّةً تتمثّل بكونه قادرًا على إيصال هذه الأمور إلى الآخرين إيصالًا أكثر إتاحةً وذلك عبر السّرديّات المتخيّلة (كقصّة المثل) عوضًا عن النّظريّات المجرّدة.

> «فلتعلم أنّ هذا الفيض العقليّ، إذا كان فائضًا على القوّة النّاطقة

(20) *Guide* II.36, Maimonides 1963, 372.

فقط، ولا يفيض منه شيءٌ على القوّة المتخيّلة. إمّا لقلّة الشّيء الفائض أو لنقصٍ كان في المتخيّلة في أصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل. فإنّ هذا هو صنف العلماء أهل النّظر. وإذا كان ذلك الفيض على القوّتين جميعًا، أعني النّاطقة والمتخيّلة [...] وكانت المتخيّلة على غايةٍ كمالها الجبليّ فإنّ هذا هو صنف الأنبياء»[21]. [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل لز [37]، ص 384]

إنّ الدّور الذي تُؤدّيهِ المخيّلة يعطي النّبيّ أفضليّةً على الفيلسوف. وبسبب الطّريقة الصّوريّة التي يتلقّى عبرها النّبيّ محتوى الفيض، أي الأحلام والرّؤى، يتوصّل الأخير إلى ما يعجز عن إدراكه الفيلسوف الذي يميل إلى التّجريد والتّنظير. إذ يمكنه أن يرى «ما سيكون ويدركه، كأنّها أمورٌ قد أحسّت بها الحواسّ»[22]. [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل لح [38]، ص 387] تسمح المخيّلة للنّبيّ بإدراك العلاقات القائمة بين الأشياء التي يغفل عن التنبّه لها الفيلسوف، «لأنّ الأشياء كلّها تشهد بعضها لبعضٍ وتدلّ بعضها على بعضٍ»، [**الموضع نفسه**] ولو عبر وسائل لا تكون دائمةً واضحةً أمام الفرد ذي القدرة النّظريّة فلا يدركها سريعًا.

إذن، إنّ النّبيّ عند موسى بن ميمون ليس دون الفيلسوف منزلةً، أي إنّه ناقل الحقائق: الحقائق الأخلاقيّة لتحسين شخصيّاتنا، فضلًا عنِ الحقائق الميتافيزيقيّة «النّظريّة»، واللاهوتية، والعلميّة لتحسين معرفتنا. إذ يعلّمنا المبادئ العمليّة لرفاهيّتنا الشّخصيّة والاجتماعيّة، كما يُبلغنا «آراء صحيحةً» مبرهنةً فلسفيًّا. فالنّبيّ يخبرنا الطّريقةَ التي يجب أن نتصرّف وفقًا لها، ولكنّه يُعْلِمنا أيضًا ما يجب علينا الاعتقاد فيه بشأن الله والكون وأنفسنا.

(21) *Guide* II.37, Maimonides 1963, 374.
(22) *Guide* II.38, Maimonides 1963, 377.

علاوةً على ذلك، إنّ مهارة النّبيّ الرّؤيويّة تمامًا كحكمة الفيلسوف هي اختمارٌطبيعيٌّ لتطوّر قدراته الفطريّة أو اكتمالها. وعلى حدّ قول ابن ميمون: «إنّ النّبوّة كمال ما في طبيعة الإنسان»[23]. [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل لب [32]، ص 370]. هكذا يشرح موسى بن ميمون ظاهرة النّبوّة طبيعيًّا، فالله لا يختار أيّ شخصٍ اعتباطيًّا أو قصديًّا لمقام النّبوّة. ولا فعلًا خارقًا للطّبيعة أو مجّانيًّا أو ما شابهه، يهب الله بوساطته الفردَ النّبوّةَ[24]. يرفض موسى بن ميمون موقف «أنّ الله تعالى يختار من يشاء من النّاس فينبّيه ويبعثه» [**الموضع نفسه**] بقطع النّظر عن مدى تهيُّئِهِ لهذه الدّعوة. وتبعًا لموقف ابن ميمون يصبح الشّخص نبيًّا بوساطة مساعيه الخاصّة، بحيث يعتمد على الهبات الكامنة في قدراته المادّيّة والرّوحيّة التي نالها من الطّبيعة.

***

إنّ نقد مفهوم النّبيّ الفيلسوف «prophet-philosopher» هو ما يشغل بال سبينوزا في **الرّسالة**. فأحدُ أهداف هذا الكتاب هو محاولة الفصل بين مجال الدّين ومجال الفلسفة كي يتحرّر الفلاسفة في سعيهم خلف الحكمة العلمانيّة من دون مضايقة السّلطة الكنسيّة. وبحسب رأي سبينوزا لا تتشارك الحقيقة الفلسفيّة والإيمان الدّينيّ شيئًا، ولا ينبغي لأحدهما أن يحكم الآخر. على الفلسفة ألّا تكون جوابًا للدّين، وأيضًا على الدّينِ ألّا يتطابق مع أيّ نظامٍ فلسفيّ.

(23) *Guide* II.32, Maimonides 1963, 361.

(24) إلى جانب كون الله مصدرًا للفيض يبدو أنّ دوره في النبوّة محصورٌ بمنع المرء عبر فعلٍ خاصٍ من أن يصبح نبيًّا، وهو الذي يسير على دربه الطّبيعيّ ليبلغ منزلة النبوّة: انظر (*Guide* II. 32, Maimonides 1963, 361). إنّما يمكن اعتبار هذا التّدخّل الإلهيّ المانع وكأنّه أسلوب ابن ميمون في إدخال بعض عناصر الاختيار الإلهيّ في ظاهرة النبوّة. لمراجعة النّقاشات حول موقف ابن ميمون في النبوّة انظر:

- Reines 1969, Kellner 1977, Altmann 1978, & Kreisel 2001, chap.3.

ولكن فلنسلّم بأنّ ابن ميمون كان محقًّا في تفسيره للنّبوّة، إذ نعثر على تحليله لدور العقل والمخيّلة عند فلاسفةٍ قروسطيّين آخرين[25]، فمحتوى النّبوّة فلسفيٌّ جزئيًّا. بحسب ابن ميمون ينقل الفيلسوف والنّبيّ الحقائق نفسها. ولأنّ الحقيقة الواحدة تتطابق مع الحقيقة الأخرى بالضّرورة، فلا بدّ أن تتوافق الفلسفة مع النّبوّة حينَ تُفْهَما جيّدًا. إذ لن تتصادم الحقيقة الفلسفيّة «philosophical truth» مع حقيقة الوحي «revealed truth» عند ابن ميمون. هكذا لا بدّ أن تُقرأ النّصوص النّبويّة على نحوٍ لا تتناقض فيه مع المبدأ الفلسفيّ المبرهن. وكذلك على الفيلسوف أن يحترم نتاج الوحي احترامًا دائمًا، لذا قد يضطرّ إلى قراءة كلمات الأنبياء وفهمها مجازيًّا إذا خالفت القراءة الحرفيّة حقيقةً فلسفيّةً مسلّمًا بها.

إذن، يحتاج سبينوزا لتحقيق غايته إلى إظهار الاختلاف الجوهريّ (لا السّطحيّ) بين المعلومات التي ينقلها الوحي أو النّبوّة وبين المعرفة وليدة الفلسفة.

وثمّة مسألةٌ مهمّةٌ يتّفق عليها سبينوزا مع موسى بن ميمون ويستخدمها في دعم حجّته. يحاجّ سبينوزا أنّ أنبياء الكتاب المقدّس العبريّ كانوا بالفعلِ رجالَ مخيّلةٍ عظيمةٍ على ما ذهب إليه ابن ميمون. ولكنّهم لم يكونوا فلاسفةً، ولا متبحّرين في العلم. لم يتمرّنوا في العلوم النّظريّة؛ والحقّ أنّ الكثير منهم لم يكن متعلّمًا. لهذا السّبب لا يُمكنُ اعتبار أحاديثهم مصادر حقيقةٍ لاهوتيّةٍ، أو فلسفيّةٍ، أو علميّةٍ، أو تاريخيّةٍ. إذن، إنّ غاية سبينوزا في نقاشه مسألة النّبوّة هي التّقليل من شأن مكانتها الإبستمولوجية، خصوصًا عند مقابلتها بالفلسفة والعلم. فالوحي كما صُوّر لنا في الكتاب المقدّس ليس مصدرًا للحقيقة، على الرّغم من وظيفته الاجتماعيّة والسياسية البالغة الأهمّيّة.

يعرّف سبينوزا «النّبوّة أو الوحي» على أنّها «معرفةٌ يقينيّةٌ في مسألةٍ

(25) للاطّلاع على الموقف الفلسفيّ القروسطيّ العربيّ واليهوديّ من النّبوّة عمومًا، انظر: Kreisel 2001

محدّدةٍ أوحاها الله للإنسان»[26]. يبدو هذا التّعريف في ظاهره تعريفًا تقليديًّا تمامًا، على الرّغم من كونه محيّرًا للمطّلع على مشروع سبينوزا الفلسفيّ والدّينيّ. إنّ التزام سبينوزا الصّارم بالطّبيعانيّة «naturalism» لن يجيز له التّسليم بوجود وقائعَ خارقةٍ للطّبيعة. فما يحدث لا يحدث إلّا في الطّبيعة ومن خلالها. هكذا لا بدّ أن تبلغ أيّ معرفةٍ المرء بلوغًا طبيعيًّا تمامًا. ولا استثناء لهذه القاعدة. ففي نظام سبينوزا لا يوجد إلهٌ متعالٍ يتواصل على نحوٍ خارقٍ للطّبيعة. فلا مجال للوحي الإلهيّ إلّا إذا كان الوحي في معنًى محدّدٍ. لأنّ الله عند سبينوزا متطابقٌ مع الطّبيعة، والمعرفة البشريّة كلّها طبيعيّةٌ، وهذا ما يلزم أن تكون المعرفة البشريّة كلّها إلهيّةً. إذا كان الله هو الطّبيعة بوصفها العلّة الجوهريّة الفعّالة للأشياء كلّها، فتبعًا للتّعريف إنّ كلّ ما توجده الطّبيعة وقوانينها يوجده الله. أمّا الذّهن البشريّ كونه جزءًا من الطّبيعة كأيّ شيءٍ آخر، فحالاته الإدراكيّة كلّها تفيض في نهاية الأمر من «الله أو الطّبيعة». «عادةً ما اعتُبرت المعرفة النّبويّة منفصلةً عن المعرفة الطّبيعيّة. وعلى الرّغم من ذلك فلدى المعرفة الطّبيعيّة، تمامًا كالمعارف الأخرى، الحقّ بأن تُدعى إلهيّةً لأنّ طبيعة الله، بقدر مشاركتنا بها، وكذلك أوامره، قد أبلغتنا إيّاها»[27].

علاوةً على ذلك، إنّ أعلى شكلٍ من المعرفة المتاحة أمام البشر هو ما يسمّيه سبينوزا في **علم الأخلاق** النّوع الثّالث من المعرفة. إنّه الفهم الحدسيّ لماهيّات الأمور، أي فهمٌ سببيٌّ عميقٌ يضعها في علاقاتها الضّروريّة بَيْنَها وبين مبادئها الكليّة العليا. «ينطلق هذا النّوع من المعرفة من فكرةٍ تامّةٍ عن الماهيّة الأساسيّة لبعض صفات الله وصولًا إلى المعرفة التّامّة عن ماهيّة الأمور»[28].

(26) TTP I, G III. 15; S 9.

اللّفظة اللّاتينيّة التي يستعملها سبينوزا للمعرفة هي «*cognitio*».

(27) TTP I, G III. 15; S 9.

(28) *Ethics* IIP40s2.

يدرك المرء في النّوع الثّالث من المعرفة طبيعة الشّيء أو الحدث على نحوٍ يرى فيه سبب كونه على ما هو عليه واستحالة كونه عكس ذلك. إنّما ليست المبادئ الطّبيعيّة الكلّيّة أو السّببيّة سوى صفات الامتداد (للأشياء المادّيّة وحالاتها) وصفات الفكر (للعقول وأفكارها) عند الله (أو الطّبيعة). عندما يربط المرء فكرة الشّيء بفكرة صفة الله الواضحة، مثلًا عندما تكون فكرته عن الجسم متطابقةً تطابقًا إدراكيًّا تامًّا مع فكرة طبيعة الامتداد وقوانين الحركة والسّكون، فهو يملك معرفةً تامّةً عن ذاك الشّيء. هكذا تجعل طبيعة الله المعرفة البشريّة أمرًا ممكنًا لأنّ مفهومها يعمل بوصفه مدماكًا لفهمنا النّهائيّ للأشياء. «يمكن أن تُسمّى المعرفة الطّبيعيّة نبوّةً»، أي يمكن أن تُدعى وحيًا إلهيًّا، «لأنّ المعرفة التي نكتسبها عبر نور العقل الطّبيعيّ تعتمد حصرًا على معرفة الله وشرائعه الأزليّة»[29]. إذ ليست لدينا معرفةٌ حقّةٌ إلّا عندما نتوصّل إلى معرفة الله أو الطّبيعة.

عندما تُفهم «النّبوّة» أو «الوحي الإلهيّ» بهذا المعنى الشّامل، أيّ كلّ معرفةٍ تعتمد سببيًّا وإدراكيًّا على الله، فستتضمّن النّبوّة المعرفة الطّبيعيّة، بل ستشمل تحديدًا الفلسفة والعلم وغيرهما من نتاج العقل، وتكون تاليًا «متاحةً أمام البشر كلّهم». وفيما يكون الله فيها العلّة النّهائيّة للمعرفة الحقّة، فإنّ العلّة المباشرة أو الموضوع الذي تنتمي إليه المعرفة البشريّة انتماءً مباشرًا يكون طبيعيًّا، ألا وهو الذّهن البشريّ نفسه.

> «إذن يحتوي الذّهن البشريّ على طبيعة اللّه تصوّرًا، ويشارك فيها، وتاليًا يستطيع تكوين بعض الأفكار الأساسيّة التي تفسّر الظّواهر الطّبيعيّة وتوجّه نحو الأخلاق، لذا نكون مبرّرين في تسليمنا أنّ طبيعة الذّهن البشريّ، كما تمّ تصوّرها، هي العلّة الأولى للوحي الإلهيّ. وكما أشرت أنّ كلّ ما نفهمه بوضوحٍ وتميّزٍ تمليه علينا فكرة الله وطبيعته،

(29) TTP I, G III. 15; S 9.

لا قولًا بل عبر وسيلةٍ أسمى تتّفق تمامًا مع طبيعة الذّهن، وكلّ من التمسَ يقين العقل قد اختبر الأمرَ حتمًا بنفسه»[30].

ولكن لا يهدف سبينوزا في **الرّسالة** إلى تفحّص طبيعة النّبوّة تبعًا للتّعريف السّليم، وهو أمرٌ يقوم به في **علم الأخلاق**، بل غايته دراسة النّبوّة كما تمّ تصويرها في نصّ الكتاب المقدّس، وهو المصدر الرّئيس للسّلطة الكنسيّة في عصره، وتاليًا حجّة التدخّل الدّينيّ في الشّؤون السياسيّة. وتبرز في النّصوص المقدّسة صورةٌ مختلفةٌ تمامًا عن النّبوّة، حيثُ تصوّر ارتباطها بالمخيّلة لا العقل.

ويشير سبينوزا إلى أنّ النّبوّة كلّها في الكتاب المقدّس العبريّ تحدث عن طريق الكلمات أو الصّور. إذ يسمع الأنبياء الأصوات وتتراءى لهم ومضات نورٍ؛ ويلتقون بحيواناتٍ ناطقةٍ وملائكةٍ حاملينَ سيوفًا؛ ويُدرك بعضهم الله في هيئةٍ جسمانيّةٍ. طبعًا ليست المشاهد والأصوات كلّها التي يدركها الأنبياء حقيقيّةً. وتبعًا للتّقليد الدّينيّ وحده موسى سمع كلامًا حقيقيًّا من الله. ويتابع سبينوزا أنّه بمقابل ذلك إنّ الصّوت الذي سمعه صموئيل، وأبيملاخ، ويشوع، وغيرهم من الأنبياء كان توهّمًا؛ فقد حدث إمّا في الحلم وإمّا في الرّؤيا. إذن يعتقد سبينوزا أنّ هذا ما يُظهر أنّ النّبوّة بحسب النّصّ المقدّس لم تحدث بوساطة العقل وإنّما بوساطة المخيّلة لأنّها القدرة البشريّة المسؤولة عن الظّواهر البصريّة والسّمعيّة في الأحلام والرّؤى المتوهّمة. «وتبعًا لذلك لا تحتاج هبة النّبوّة إلى عقل كامل بل مخيّلة ناشطة»[31].

إنّ النّبوّة، كما صُوّرت في الكتاب المقدّس، بصفتها وظيفة مخيّلة النّبيّ، فهي تفسّر أمرين: الطّريقة التي بوساطتها يتبلّغ النّبيّ الرّسالة الإلهيّة، والشّكل السّرديّ الذي ينقل بوساطته تلك الرّسالة للآخرين. وخلافًا

(30) TTP I, G III. 16; S 10.
(31) TTP I, G III. 21; S 14.

للفيلسوف الذي تكون مادّته فكريّةً ومجرّدةً ويمكن صياغتها بهيئة قضايا مبرهنة، يتلقّى النّبيّ ظاهراتٍ فعليّةً ويتعامل معها. «ولا عجب في سبب كون نصّ الكتاب المقدّس، أو الأنبياء، يتكلّم على نحوٍ غريبٍ أو مبهمٍ في مسائل الرّوح، أو العقل، والله... وكذلك، سبب رؤية ميخا الله جالسًا على عرشه، فيما رآه دانيال رجلًا شيخًا لابسًا كتّانًا أبيض، وحزقيال الذي شاهده نارًا»[32]. فما يراه النّبيّ هو رؤًى، أمّا البصائر التي يدركها لُمحًا من تلك الرّؤى فيبلّغها بدوره للآخرين على هيئة قصص المثل والأمثولات. وهذه القصص الخياليّة تلائم ملاءمَةً طبيعيّةً نتاج القدرة النّبويّة وجمهور النّبيّ الذي يوازيها أهمّيّةً، على الرّغم من أنّها قد تكون عائقًا أمام الفهم العقليّ.

يشدّد سبينوزا، خلافًا لابن ميمون، على أنّ العقل لا يمكنه أن يؤدّي إطلاقًا دورًا في النّبوّة كما صوّرها الكتاب المقدّس، فلم يكن الأنبياء أفرادًا متبحّرين في العلم، إنّما كانوا رِجالًا بسطاء ذَوي خلفيّاتٍ عامّةٍ بل حقيرةٍ. لم يتلقّوا الحكمة الفلسفيّة، ولا الممارسة اللاهوتية، ولا المعرفة العلميّة، وتاليًا ليس ضروريًّا أنْ تصدّق كلامهم حينما ينطقون في هذه المسائل. فالنّبوّة بحسب سبينوزا ليست تخصّصًا في علم الإدراك، وعلى حدّ قوله إن «لم تجعل هبة النّبوّة الأنبياء أكثر علمًا»[33] فلن يجعل الاستماع إلى النّبيّ المرء أكثر ذكاءً.

ويعود أحد الأسباب في ذلك إلى أنّ النّبوّة هي موضوعٌ بالغ الذّاتيّة. وهي نتاجٌ فرديٌّ تشكّلها الطّبيعة والتّنشئة. فما يقوله النّبيّ في هذه المسألة أو تلك، وكيف تتلقّف مخيّلته الرّسالة، وما نوع الرّؤيا أو الحلم الذي يراوده هي وظيفة قدرات النّبيّ الفطريّة إلى جانب تنشئته. إذ تعتمد على نمط الحياة الذي يعيشه، وعلى الأفكار التي تشغل ذهنه، وعلى منزلته

(32) TTP I, G III. 28; S 20.

(33) TTP II, G III. 35; S 26.

الاجتماعيّة، بل حتّى على أسلوبه في التّخاطب، وعلى طبعه، وعلى حالته الشّعوريّة. فالرّؤى التي تراود النّبيّ القادم من الرّيف ستحتوي صُوَرَ الثّيران والبقر، فيما سيختبر الفرد القادم من بيئةٍ حضريّةٍ تجربةً نبويّةً ذات محتوى مختلفٍ تمامًا. ولا يمكن تعليل وجوب كون الافتراضات المسبقة التي تشكّل وحي النّبيّ صحيحةً بالضّرورة كالاعتقادات التي يكتسبها المرء في حياته. «سأبيّن... أنّ النّبوّة أو الوحي يتغيّران تبعًا لاعتقادات الأنبياء الرّاسخة، وأنّ الأنبياء اعتقدوا في اعتقاداتٍ مختلفةٍ، بل متناقضة، كما بأحكامٍ مسبقةٍ مختلفةٍ»[34]. ولأنّ يشوع بن نون لم يكن عالمَ فلكٍ اعتقد أنّ الأرض لا تتحرّك وأنّ الشّمس تدور حول الأرض. لذا عندما رأى مدّة النّهار أطول من المعتاد في أثناء المعركة أعلن أنّ الشّمس ثابتةٌ في السّماء، عوضًا عن تفسير هذه الظّاهرة وعزوها إلى ظواهر جوّيّةٍ مختلفةٍ:

> «إذا كان مزاج النّبيّ فرحًا فستُوحى إليه الانتصارات، والسّلام، وأحداث مبهجةٌ أخرى، لأنّ مخيّلة هؤلاء القوم تقوم على هذا الضّرب من الأحداث. أمّا إذا كان النّبيّ ذا مزاج كئيبٍ فستوحى إليه الحروب، والمجازر، وشتّى النّوائب. وكذلك كلّما كان النّبيّ رحيمًا، وعطوفًا، ومهيبًا، وصارمًا، وما شابهها، كلّما كان مستعدًّا كي يتلقّى الوحي المناسب»[35].

أقرّ سبينوزا أنّ واقعة كون الأنبياء ليسوا رجال علمٍ لا تعني أنّهم لم يكونوا متميّزين عن غيرهم. وإنّما كانت مخيّلاتهم الحيويّة فائقةً عن الطّبيعة، كما أفاد ابن ميمون، حتّى لو لم يمتلكوا عقولًا مكتملةً (كما زعم الأخير). يشارك سبينوزا أيضًا رأي ابن ميمون بأنّ قدرات النّبيّ الخياليّة تعطيه تفوّقًا على الفيلسوف. «لأنّ الأنبياء يدركون وحي الله بمعونة قدرة المخيّلة، فقد يدركون

(34) TTP II, G III. 35; S 26.
(35) TTP II, G III. 32; S 23.

ما يتجاوز حدود العقل»[36]. يحطّ سبينوزا عمومًا في **علم الأخلاق** من القيمة الإبستمولوجية للخيال لصالح العقل. إنّ الأفكار النّاتجة عن المخيّلة، تمامًا كتلك النّاتجة عن الحواسّ، ليست مصدر المعرفة التّامّة، ولا تفيد شيئًا سوى كونها ملجأً للانفعالات[37]. ولا ينكر سبينوزا هذا الموقف أو يعارضه في **الرّسالة**، ولكنّه يسلّم بأنّ قوّة مخيّلة النّبيّ تعتمد على صفاء ذهنه المميّز، حتّى لو كان قصير الأمد. لدى النّبيّ سرعة البصيرة وهي قدرةٌ حدسيّةٌ على تصوّر تبعات الأشياء، التي لا يملكها الشّخص ذو العقل العقلانيّ والمحدود بالأدوات المنطقيّة. «يمكن تركيب الكثير من الأفكار من الكلمات والصّور أكثر من المبادئ والبديهيّات التي تستند إليها معرفتنا الطّبيعيّة كلّها». إنّ النّبيّ شخصٌ بعيد النّظر بسبب قوّة مخيّلته، فقد لا يملك علم الفيلسوف الحكيم ولا فهمه المعمّق للميتافيزيقيا، ولعلّه لن يبلغ حالة الفضيلة العقلانيّة **للأيديمونيا** الحقّة «true *eudaimonia*» عند الفرد المكتمل العقل، ولكنّه يستطيع أحيانًا أن يبصر أشياء عمليّةً يعجز الأخير عن ملاحظتها. لا يوضّح سبينوزا هذه الهبة الفريدة عند النّبيّ، إنّما يفيد طرحُهُ بأنّ النّاس الذين يبصرون الصّور والأفكار الفعليّة يملكون أحيانًا سرعة الذّهن وعمق البصيرة في الحالات الأخلاقيّة، وهو أمرٌ يفتقر إليه الشّخص الذي يميل إلى التّعامل مع الأفكار المجرّدة. وقد يكون النّبيّ أقدر من المفكّر العقلانيّ في التّعامل مع وضعٍ فعليٍّ، أو في ملاحظة طريقة تطبيق مبدأٍ عامٍّ على وضعٍ محدّدٍ، نظرًا إلى حكمه العمليّ الذي طوّرته المخيّلة.

وعلاوةً على ذلك، كان الأنبياء أشخاصًا متفوّقين أخلاقيًّا، وهذا الرّأي يتشاركه سبينوزا وموسى بن ميمون. كان لدى أنبياء الكتاب المقدّس العبريّ تمييزٌ صارمٌ بين الصّواب والخطأ، وفهمٌ ثاقبٌ في الأمور العمليّة. «وُجِّهت

(36) TTP I, G III. 28; S 20.

(37) لمراجعة دراساتٍ حول دور المخيّلة في إبستمولوجيا سبينوزا انظُر:
Moreau 1994 and Malinowski-Charles 2004.

عقول الأنبياء حصرًا نحو ما هو صحيحٌ وخيّرٌ... فلم يحظوا بالتّمجيد والوقار لعظمة عقولهم بل لتقواهم وإيمانهم»[38]. كان الأنبياء أقدر من معظم النّاس على مقاومة مغريات اللّذّات الحسّيّة، وانشغلوا بالأعمال الصّالحة. لذا امتلكوا دروسًا مهمّةً ليلقّنوها في الإحسان والعدالة. وإن امتلكت قصص المثل التي يستعملها الأنبياء قيمةً فذلك يعود إلى رسالتها الأخلاقيّة التي تبلّغها بنجاحٍ، ويتّفق سبينوزا على أهمّيّة هذه القيمة. هكذا كان الأنبياء معلّمين أخلاقيّين جيّدين بفضل شخصيّاتهم الفاضلة وهباتهم السّرديّة الخلّاقة. يشدّد سبينوزا كما سنرى لاحقًا على أنّ موضوعًا عامًّا مشتركًا، أي «رسالة إلهيّة»، إذا كان موجودًا، فقد نجده في الكتابات النّبويّة المقدّسة، وهو موضوعٌ بسيطٌ: أحبب جارك. وفي هذه المسألة وحدها يجب طاعة الأنبياء. فالسّبيل العمليّ إلى الفضيلة الذي حدّدته الكتابات النّبويّة قد لا يوازي السّبيل العقليّ الذي منحته الفلسفة مجدًا وتبدّلًا، ولكنّه يبقى أفضل دربٍ متاحٍ أمام معظم النّاس.

أدرك الإسرائيليّون القدماء الموهبة التخيّليّة والتّفوّق الأخلاقيّ عند الأنبياء، وتاليًا رفعوا منزلتهم عن البشر العاديّين. ولكنْ بحسب سبينوزا أعازوا قدرات الأنبياء إلى الوحي الإلهيّ، أي إلى ما هو خارقٌ للطّبيعة، لأنّهم لم يعثروا على وسيلةٍ ليفسّروا بوساطة الوسائل الطّبيعيّة كيف استطاع هؤلاء الأفراد أن يكونوا فاضلين أتقياء وثاقبي النّظر. «فما عجز اليهود عن فهمه، كونهم في ذلك الزّمن جاهلين الأسباب الطّبيعيّة، أعازوه إلى الله»[39]. كمثل الظّواهر الطّبيعيّة الغريبة (التي «سُمّيت أعمال الله») وكمثل رجالٍ أقوياء على نحوٍ لم يُرَمن قبْلُ (والذين «دُعيوا أبناء الله»)، وعلى هذا النّحو قيل إنّ الأنبياء امتلكوا روح الله، لأنّهم تجاوزوا البشر الآخرين في بعض

(38) TTP II, G III. 31, 37; S 23, 28.
(39) TTP I, G III.23; S 16.

النّواحي، والذين «أثارت قدراتهم العجب» عند النّاس.

«أضحت هذه العبارات النّصّيّة واضحةً: إنّ روح السّيّد الرّبّ على النّبيّ، أفاض الرّبّ روحه على البشر، امتلأ البشر بروح الله وبالرّوح القدس، وهكذا دواليك. هذه العبارات لا تشير إلّا إلى أمرٍ واحدٍ وهو أنّ الأنبياء قد وُهِبوا فضيلةً مميّزةً تفوق المعتاد، وأنّهم كرّسوا أنفسهم للتّقوى تكريسًا دائمًا»[40].

على الرّغم من الشّيء الإلهيّ في رسالتهم يسعى سبينوزا إلى توضيح مسألة أنّ الأنبياء لم يتلقّوا حرفيًّا تواصلًا خارقًا عن الطّبيعة من إلهٍ مؤنسنٍ كالله وفقًا لما صوّره الكتاب المقدّس. فهذا لا يتّفق مع طبيعة الله الحقّة ولا مع أساس النّبوّة الحقيقيّ. فالنّبوّة ظاهرةٌ طبيعيّةٌ تمامًا، ولو كانت غير مألوفةٍ، فهي تقوم من تفوّق بعض القدرات البشريّة. وهنا يتّفق سبينوزا أيضًا مع موسى بن ميمون.

ولكنْ على الرّغم من عظمة الأنبياء وأهمّيّة دورهم وكتاباتهم في المجتمع والتّاريخ، وكما سيشرح سبينوزا لاحقًا دورهم البالغ الأهمّيّة، فانطلاقًا من منظورٍ فكريٍّ تبقى واقعة أنّهم أفرادٌ ناقصون. ولا يكفي أنّهم لا يقارنون حكمةً ولا علمًا بالفلاسفة، بل أيضًا لم تجعلهم قدراتهم النّبويّة مناسبين للسّعي العقلانيّ خلف المعرفة. وفي هذا الإطار هم دون المعيار البشريّ العاديّ، إذ تعيق المخيّلة الفائقة القوّة عند النّبيّ الطّريق أمام العقل، بحيث تتداخل صورها مع الإدراك الواضح والمميّز للأفكار التّامّة «adequate ideas». وبحسب سبينوزا، هذا ما أخطأ ابن ميمون في فهمه، فلا يمكنك أن تبلغ الكمال في **كلا** العقل والمخيّلة، لأنّ تطويرك واحدًا منهما قد يؤدّي إلى تهميشك الآخر، والعقل القويّ عائقٌ أمام المخيّلة والعكس صحيحٌ.

---

(40) TTP I, G III.27; S 19,

إنّ ترجمة شيرلي لعبارة «*supra communem*» هي «تفوق المعتاد».

«إنّ أصحاب المخيّلات القويّة ليسوا مناسبين للنّشاط العقليّ المحض، أمّا أولئك الذين يكرّسون أنفسهم لتحصيل الفعل العقليّ فيقيّدون مخيّلاتهم، ويتحكّمون بها، كما يكبحونها، إذا ما جاز التّعبير، لئلّا تتعدّى على مجال العقل»[41].

***

وبحسب سبينوزا، لدى ميزة النّبوّة الذّاتيّة، والتّخيّليّة، والمتغيّرة، وغير الإدراكيّة نتائجُ مهمّةٌ على جمهور النّبيّ. إنّ مجال النّبيّ محصورٌ، فلا تشمل سلطته سوى المسائل الأخلاقيّة، والطّريقة التي نسعى بوساطتها خلف الخيرات المتعدّدة، وننظّم وفقًا لها المجتمع، ونتعامل عبرها مع الآخرين.

«[الأنبياء] قد يجهلون المسائل التي لا ترتبط بالإحسان والسّلوك الأخلاقيّ، بل بالتّفكّر الفلسفيّ، والحقّ أنّهم جهلوها فوقفوا على آراءٍ متناقضةٍ. لذا لا ينبغي التّطلّع إليه طلبًا لمعرفةٍ في العلم والمسائل الرّوحيّة. إذن نخلص إلى وجوب الإيمان بالأنبياء في ما يخصّ هدف الوحي وجوهره، وما خلا ذلك فالمرء حرٌّ في الإيمان بما يشاء»[42].

عندما يحكم النّبيّ في العدالة والإحسان يعلم مادّة كلامه جيّدًا، ويجب الإصغاء إليه (خلافًا للفيلسوف ليس النّبيّ قادرًا على توفير براهين على هذه الحقائق). أمّا في المواضيع الأخرى، فليس لديه حقٌّ شرعيٌّ في طلب الطّاعة.

إنّ فصول **الرّسالة** الاستهلاليّة حول النّبوّة تتجاوز الحدود بهدف تحقيق غاية سبينوزا من الكتاب، وهي برهنة استقلاليّة المسائل العقليّة عن الشّؤون الدّينيّة، والدّفاع عن حرّيّة التّفلسف ضدّ التّضييق السّياسيّ والدّينيّ. فتنتظّم هذه الفصول تنظيمًا جميلًا عناصر موقف سبينوزا:

(41) TTP II, G III.29; S 21.
(42) TTP II, G III.42; S 32-33.

التّفسير الجريء لأصول النّصّ الدّينيّ والطّريقة المناسبة لتأويله، والتّمييز بين الدّين الحقّ والاحتفال الشّعائريّ الموقّر، واستخلاص الدّروس من التّاريخ العبرانيّ كي تتماهى مقارنةً مع المشهد السّياسيّ الهولندي في عصره، فضلًا على حجّة سبينوزا في طرح التّسامح الشّامل وتحكّم الدّولة في الممارسات الدّينيّة العلنيّة. إنّ الكتابات النّبويّة، ومنها توراة النّبيّ موسى هي لُبّ نصّ الكتاب المقدّس ومصدر مرجعيّته عبر العصور. فقد ابتكر سبينوزا أداةً مهمّةً لتقويض السّيطرة الكنسيّة على حياة النّاس العامّة والخاصّة، وذلك عبر إظهاره أنّ بصائر الأسفار هي أخلاقيّةٌ محضةٌ، وقصصها نتاج المخيّلة لا العقل.

صحيحٌ أنّ النّبوّة تقود إلى ما يعتبره سبينوزا خلاصًا، أي إلى الفضيلة، والسّعادة، والرّفاهية في هذا العالم. لذا تحمل دروس الأنبياء قيمةً مهمّةً، لكنّها موجّهةٌ أساسًا إلى الجموع الذين يعجزون عن السّير في الدّرب الفكريّ الصّعب نحو الازدهار الإنسانيّ خلافًا للمثقّفين فلسفيًّا. فقصص الأنبياء الأكثر إتاحةً وسهولةً أمام النّاس ستلهمهم نحو امتثالٍ خارجيٍّ أقلّه لشروط العدالة والإحسان. وتبعًا لذلك تكون قيمة تلك القصص عمليّةً حصرًا. ويصرّ سبينوزا على أنّ غاية الكتابات النّبويّة هي الطّاعة، أي دفع النّاس إلى حفظ سلوكهم الأخلاقيّ السّليم. وتأكيدًا يستطيع هذا السّلوك نفسه العثور على أساسٍ أكثر عمقًا وثباتًا في المعرفة العقلانيّة وإدراك حقائقَ فلسفيّةٍ محدّدةٍ حول الله، والطّبيعة، والبشر، وأهمّها تلك الحقائق التي نجدها في شكل قضايا مرتّبةٍ في **علم الأخلاق**. ولكن لا يُعثر على هذا الفهم المعمّق في نصوص الكتاب المقدّس النّبويّة، كما أنّه ليس عنصرًا ضروريًّا لنجاح تلك النّصوص على تحفيز حسن السّلوك. وأحيانًا قد تكون بضع قصصٍ خياليّةٍ جيّدةٍ أكثر تأثيرًا من وفرة الحقائق الفلسفيّة المبرهنة على نحوٍ رتيبٍ.

5 المعجزات

ألقى يوهان هاينريك مولر «Johann Heinrich Müller» محاضرةً تحت عنوان «في المعجزات» «On Miracles» سنة 1714، وذلك إثر تعيينه أستاذ الفلسفة الطّبيعيّة والرّياضيّة في جامعة ألتدورف «Altdorf». عرّف مولر المعجزة على أنّها «حدثٌ غير عاديٍّ... حيثُ يولّد تأثيرًا لا يمكن تفسير سببه (*ratio*) بوساطة القوانين الطّبيعيّة العاديّة، بل يخالفها تمامًا، وتاليًا يفرض فرضًا ضروريًّا تعليقها مدّةً من الزّمن واستبدال قوانين أخرى بها»[1]. ثمّ يتابع تفحّص إذا كانت المعجزات ممكنةً تبعًا للتّعريف المذكور، وتحديدًا كيف يمكن تعليق قوانين الحركة. ويستخلص مولر أنّ هذا التّعليق «ليس مستحيلًا إطلاقًا»، والحقّ أنّه يحدث إثر قدرة الله المطلقة فضلًا على حرّيّته وحكمته، لأنّ الله نفسه قد وضع قوانين الطّبيعة. ويضيف مولر: «لا أحد يمكنه أن يرتاب بشأن إمكان حدوث المعجزات»[2]. لا أحد يمكنه ذلك طبعًا إلّا سبينوزا «أشهر مذيعٍ لأسطورة أنّ الله لا يتميّز عن الكون» وصاحب «الفرضيّة المكروهة» في مسألة المعجزات[3].

ثمّة الكثير من الأشياء التي يصرّح بها سبينوزا في **الرّسالة اللّاهوتيّة السّياسيّة** التي أهانت الحساسيّة الدّينيّة في عصره. إنّما (من منظورٍ

(1) Müller 1714, 3.
أوّل من لفت انتباهي إلى دور مولر كان كتاب إزرايل (Israel 2001a, 218).
(2) Müller 1714, 8.
(3) Müller 1714, 13.

متديّنٍ) لم يحمل شيءٌ عواقبَ وخيمةً وبعيدة المدى عند معاصريه كمثل نقاش سبينوزا مسألة المعجزات في الفصل السّادس من **الرّسالة**. وكما كتب المؤرّخ جوناثان إزرايل «Jonathan Israel» ملاحظًا أنّه «لم يُثِر جزءٌ من فلسفة سبينوزا الحفيظة والغضب في عصره بقدر ما أثاره إنكاره الفاضح للمعجزات وكلّ ما هو خارقٌ للطّبيعة»[4]. ووفقًا لسبينوزا إن لم تكُنْ هُناك معجزاتٌ، بوصفها تدخّلاتٍ إلهيّةً في مسار الطّبيعة والتّاريخ البشريّ، فيلزم عن ذلك تقويض العناية الإلهيّة تقويضًا وأنّ أخبار الحوادث العجائبيّة في الكتاب المقدّس ليست سوى قصصٍ خياليّةٍ. عندما صرّح هوبز بعد قراءته **الرّسالة** أنّ صاحب هذا الكتاب قد «تخطّاه بأشواطٍ، لأنّه لا يجرؤ على الكتابة بهذه الجرأة،» ولعلّ ما أثار هذا الإنكليزيّ الهادئ الطّباع كان تفسير سبينوزا للمعجزات[5].

***

التزم فلاسفة القرن السّابع عشر ذوو النّزعة التّقدّميّة التزامًا تامًّا بعلم الطّبيعة الجديد. حُدّدت تفسيرات الظّواهر الطّبيعيّة في العالم الفيزيائيّ في إطار المادّة المتحرّكة عند مفكّرين أمثال غاليليو، وديكارت، وهويغنز، وبويل، ونيوتن «Newton»، وغيرهم. لقد اختفت القوى «الغيبيّة» للاّسكولائيّة الأرسطيّة القروسطيّة التي فسّرت الظّواهر انطلاقًا من أشكالها أو صفاتها غير المادّيّة التي تقطن الأجسام وتحرّكها، والتي افترضت بأنّها تحرّكها تمامًا كما تحرّك النّفس البشريّة جسم الإنسان، كمثل «الأذهان الصّغيرة» «little minds» (اقتباسًا عن ديكارت، وهو ناقدٌ شرسٌ للنّظام الفلسفيّ الاسكولائيّ). ففُسّر كلّ شيءٍ في هذه الفلسفة الجديدة بمفاهيمَ آليّةٍ، أي

(4) Israel 2001a, 218.
(5) Aubrey 1898, I. 357.

عبر تأثير الأجزاء المادّيّة، وتكتّلها، وانفصالها عن بعضها بحسب القوانين الطّبيعيّة الثّابتة.

لم تجذب تفسيرات سبب كون الأمور العاديّة على ما هي عليه الفرد الذّكيّ في عالم المذهب الآليّ في الحقبة الحديثة المبكرة، ذلك الفرد الذي اعتاد أن يُعزو السّبب إلى سبيلٍ محدّدٍ وفقًا إلى توجّه تفكيره نحو الغاية.[6] لكنّ ذلك لا يعني أنّ الظّواهر تنتج عشوائيًّا من العدم. وعند أنصار الآليّة، أقلّه بقدر انشغالهم بالعلم، لا غايات أو عشوائيّة في الطّبيعة. إنّما كلّ ما يحدث فهو بسبب عللٍ سابقةٍ تقود إلى معلولاتها بالضّرورة. إذ تسير الطّبيعة في مساراتٍ شبيهةٍ بالقوانين. بحسب أنصار العلم الجديد تُختزل عمليّات الطّبيعة بسلاسلَ سببيّةٍ، حيث لا تكون كلّ صلةٍ سوى مادّةٍ متحرّكةٍ أو جامدةٍ. ويعتقدون أنّ هذا الإطار الذي يمكن لحظه بالدّقّة الرّياضيّة قد جعل النّظريّات الواضحة والتّثقيفيّة للظّواهر الطّبيعيّة أمرًا ممكنًا، وهي نظريّاتٌ ذات قوّةٍ تفسيريّةٍ واقعيّةٍ وفائدةٍ للمستقبل.

وعلى الرّغم من ذلك، فهذا لا يزال القرن السّابع عشر، أي إنّه عصرٌ تلاحمت فيه الأمم المسيحيّة على أساس الاختلافات الدّينيّة، ورُمِيَ فيه النّاس في السّجون بتهمة الهرطقة (وفي بعض الحالات أحرقوا على الأوتاد)، كما وُضعت فيه أيضًا الكتب على فهرس الكنيسة الكاثوليكيّة للكتب المحرّمة إذا لم تتوافق مع عقيدة الإيمان. فلا يمكن للفلسفة الطّبيعيّة مهما كانت تقدّميّةً أن تستغني عن الإلهيّ. قد تسير الطّبيعة وفقًا لأسبابٍ مادّيّةٍ ثابتةٍ حيث تسلك مسلكها المخطّط بالضّرورة، لكنّها لا تزال من خليقة الله.

(6) يمكن اعتبار عقيدة التّناسبيّة «occasionalism» استثناءً على هذا الأمر، وهي مذهبٌ فلسفيٌّ يفيد بأنّ الله هو الفاعل السّببيّ الوحيد في الكون، ومشيئته هي العلّة الفاعلة للظّواهر الطّبيعيّة كلّها. لكنّ أكثر مناصري تلك العقيدة وهو نيكولا مالبرنش «Nicolas Malebranche» يصرّ أنّ غاية العلم اكتشاف العلاقات التّشاركيّة بين الأحداث الطّبيعيّة (التي يحرّكها الله) في العالم المادّيّ، وأنّ لا مكانَ لمشيئة الله في علم الفيزياء.

إذ ليس العالم نظامًا آليًّا مستقلًّا، وقائمًا بذاته، ومفرغًا من تدخّل العناية. فقد لا توجد أشكالٌ أو صفاتٌ شبيهةٌ بالذّهن البشريّ توجّه مسار الأحداث في الطّبيعة توجيهًا ذكيًّا، أي لم تعد الأجسام الثّقيلة «تسعى» خلف موضعها الطّبيعيّ في مركز الأرض، لكنّ فلاسفة الحقبة الحديثة المبكرة وعلماءَها لم يُقدموا على اعتماد الأنموذج الأبيقوريّ للعالَم الذي تولّده وتحكمه الضّرورة العمياء.

لذلك زعم ديكارت في **مقال عن المنهج** «*Discourse on Method*» سنة 1637، أنّ معظم قوانين الفيزياء العامّة التي تسيّر الظّواهر الجسمانيّة كلّها هي نفسها قد وضعها الله لمّا خلق العالَم. وقد لا نستطيع أن نستوعب استيعابًا كاملًا الحكمة الإلهيّة وأن نفهم سبب تنظيم الله للأشياء على ما هي عليه. لكنّ ديكارت لم يشأ أن ينكر أنّ هذا التّنظيم شاهدٌ على العناية والإحسان الإلهيّين[7]. وسار على موقف الأخير العبقريّ الألمانيّ غوتفريد فيلهلم لايبنتز «Gottfried Wilhelm Leibniz»، وهو أحد أكثر العقول لمعانًا في عصره، وعالم فيزياءٍ مهمٌّ في التّقليد الآليّ، فحاجّ بأنّ وجود العالم نفسه لا يمكن تفسيره إلّا بحكمة الله وخياره الحاسم بأن يكون أفضل العوالم الممكنة كلّها. فيما أصرّ نيوتن على أنّ الطّريقة التي تتصرّف بها الأجسام وفقًا للقوانين الطّبيعيّة هي خير دليلٍ على سلطان الله. بالفعلِ، زعم نيوتن أنّ لَيْسَ هُناكَ خير مثالٍ عن العناية الخارقة للطّبيعة أكثر من عمليّة قوّة الجاذبيّة التي يمكن وصفها رياضيًّا. كان لدى الله دورٌ مهمٌّ ليؤدّيه في مسار الطّبيعة المعتاد في عصر العقل.

(7) يذهب ديكارت إلى حدّ القول إنّ «كلّ شيءٍ تسيّره العناية الإلهيّة التي يكون أمرها معصومًا وغير متغيّرٍ إلى حدٍّ يجب الاعتبار فيه أنّ كلّ ما يحدث لنا فهو ضروريٌّ وكأنّه قدرٌ، ما خلا الأمور التي تقوم على الإرادة الحرّة، لذا ستكون الرّغبةُ بأن تحدث الأشياء على نحوٍ مختلفٍ أمرًا خطأً» (*Passions of the Soul* II. 146, AT XI.439; CSM I.380). وهذا ما يطرح سؤالًا إضافيًّا وهو إذا كان ديكارت يتظاهر بتأييده التّقوى كلامًا أم أنّه يؤمن بها حقًّا.

ولكن على الرّغم من ذلك، فإنّ خلق الله للعالم ومساره العاديّ هو أمرٌ؛ أمّا تدخّله العجائبيّ فيه فهو أمرٌ آخر، أقلّه عند معظم فلاسفة تلك الحقبة. فلن تؤثّر الاعتبارات في المشيئة والعناية الإلهيّتين تأثيرًا كبيرًا على طريقة عمل العلم[8]. وكما أصرّ لايبنتز أنّ هذه الأسئلة الميتافيزيقيّة ليست جزءًا من علم الفيزياء السّليم، على الرّغم من كونها مهمّةً لوضع أسس هذا العلم. ولكن عندما تُقرّ إمكانيّة حدوث المعجزات فإنّ ضرورة الطّبيعة مهدّدةٌ ونظام سيرها على ما يشبه القوانين مفتوحٌ أمام الاستثناءات (أقلّه في المبدأ). كذلك إنّ الضّرورة المفترضة للطّبيعة تهدّد إمكانيّة حدوث استثناءاتٍ عجائبيّةٍ في عمليّات سيرها. فقد كان ثمّة كباشٌ جدّيٌّ في صلب المذهب الآليّ الحديث المبكر عند معظم مناصريه الأكثر تقيّةً.

عادةً ما تُعرَف المعجزة بأنّها حدثٌ سبّبه تدخّلٌ إلهيٌّ يخالف النّظام الطّبيعيّ أو أقلّه يتجاوزه. هذا الحدث الخارق للطّبيعة قد يكون خرقًا معلنًا للقوانين الطّبيعيّة، كمثل جسمٍ يحرّكه الله خلافًا لقوانين الفيزياء، أو كمثل جسمٍ يتحوّل إلى جوهرٍ آخر تمامًا. هكذا يخبرنا النّصّ المقدّس أنّ الله قسّمَ مياه البحر الأحمر قسمين ليعبر منه الإسرائيليّون في خروجهم من أرض مصرَ، كما صيّر عصا هارون حيّةً (سفر الخروج 7: 8-11)، وأوقف الشّمس في السّماء كي ينتقم يشوع من أعداء إسرائيل، «[...] فَوَقَفَتِ الشَّمْسُ في كَبِدِ السَّماء، وأَبْطَأَتْ عَنِ الغُروبِ نَحوَ يَومٍ كامِلٍ». (سفر يشوع 10: 12-15). وكي أستعمل تمييزًا وظّفه بعض المفكّرين القروسطيّين لتعريف المعجزة، فقد تكون المعجزة إمّا حدثًا لا يتطابق بنفسه مع القوانين الطّبيعيّة، ويحدث

(8) كانت هذه الاعتبارات قادرةً على إحداث اختلافٍ عمليّ في العلم. خذ مثلاً مالبرنش الذي لم يعتقد بناءً على مذهبه التّناسبيّ أنّ دور العالم قائمٌ في البحث عن القوى السّببيّة (أي تأثيرات الفعل الإلهيّ) وصياغة القوانين لوصفها. كذلك باستطاعة البصائر الميتافيزيقيّة إحداث اختلافٍ في الخلاصات التي توصّل إليها العلم. لذا أصرّ لايبنتز على أنّ ديكارت ومالبرنش قد توصّلا إلى تفسيرٍ مغلوطٍ لبعض قوانين الحركة والتّصادم الأساسيّة بسبب سوء فهمهما للاختلاف القائم في طبيعة فعل الله في ما يخصّ الحركة والسّكون. للاطّلاع على هذه المسائل انظر: Nadler 1998

خارج نظام الأشياء الطّبيعيّ (والمثل الذي عرضه توما الأكويني «Thomas Aquinas» هو إنسانٌ يعيش مجدّدًا **بعد** موته)، وإمّا تكون حدثًا خارجًا عن المألوف والمعتاد **تستطيع** الطّبيعة تفسيره، ولكنّه لم يحدث في الواقع بوساطة سير العلل الطّبيعيّة، بل عبر الله (مثلًا خروج النّبيّ دانيال من جبّ الأسود سالمًا)، وإمّا حدثًا طبيعيًّا تمامًا عادةً ما **تقوم به** الطّبيعة (كمثل شفاء المرضى)، ولكن يُفسّر الحدث في هذه الحالة النّادرة بوساطة القدرة الإلهيّة وحدها[9].

إنّ النّقاشات الفلسفيّة حول مسألة المعجزات في القرون الوسطى لم تركّز على تعريف المعجزة فحسب بل على طريقة قيام الله بهذه المعجزة أيضًا. واعتقد عددٌ قليلٌ من المفكّرين أنّ دور الله السّببيّ قائمٌ في تدخّلاتٍ متعدّدةٍ عند الحاجة، ومفصّلٌ على قياس مناسباتٍ محدّدةٍ «particular occasions» يتدخّل الله فيها في اللّحظة المناسبة ليُدخل تغييرًا مؤقّتًا في نظام الطّبيعة. وقد يكون هذا خير تصوّرٍ للمعجزات الذي يحاكي الخيال الشّعبيّ. ولكنّه يبدو عند الكثير من المفكّرين القروسطيّين تصوّرًا خياليًّا ومُؤنسنًا للقدرة الإلهيّة (ولعلّه يُعلمنا بالغيب على نحوٍ غير كافٍ)، زد على ذلك أنّ هذا التّصوّر لا يتطابق مع البساطة، والمعرفة الكلّيّة «omniscience»، والحكمة الإلهيّة. فقد نزع الفلاسفة اليهود، والمسيحيّون، والمسلمون في تلك الحقبة الطّويلة إلى اعتبار المعجزات قائمةً في مسار الأحداث عند الخلق. فالله الذي يعمل وفقًا لخطّةٍ تصوّرها مسبقًا هو عارفٌ تمامًا ما سيحدث ومتى حدوثه، وكلاهما وفقًا لقوانين الطّبيعة وبصرف النّظر عنها. كذلك نظّم الله الأشياء منذ البداية كي تظهر فيها المعجزات أو الاستثناءات عن تلك القوانين عند اللّحظات المناسبة. وقد يحدث هذا الأمر إمّا بوساطة الله

---

(9) انظُر على سبيل المثال (Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, chap.101) حيث يقيم الأكوينيّ تمييزًا بين ثلاث درجاتٍ من المعجزات، أي وفقًا لكونها في المبدأ من ضمن سلطان الطّبيعة أم لا.

في أثناء تكوينه طبيعة الشّيء (كمثل عصا هارون) الذي سيتّخذ عبر هذه الطّبيعة في لحظةٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ شكلًا جديدًا وغير مألوفٍ (كالحيّة)؛ وإمّا عبر إدخال الله استثناءاتٍ مؤقّتةً في مسار الطّبيعة المخطّط مسبقًا على تلك الطّبائع وتعليق القوانين الطّبيعيّة ومساراتها، **على الرّغم** من طبائع هذه الأشياء. وفي الحالتين تحدث المعجزة وكأنّها غرضٌ موضوعٌ مسبقًا في سلسلةٍ من الأحداث التي تتكشّف عبر الزّمن. وعلى حدّ تعبير أحد الفلاسفة القروسطيّين في وصفه هذا الموقف:

> «كلّ المعجزات التي تنحرف عن المسار الطّبيعيّ للأحداث، سواءٌ أحاصلةً كانت أم ستحصل في المستقبل، تبعًا لعهدٍ مقطوعٍ، فقد أمرها مسبقًا المشيئة الإلهيّة في أيّام الخلق السّتّة. لذا ثُبّتت هذه المعجزات في الطّبيعة كي تحصل في المستقبل. إذن عندما يحدث هذا الحدث في وقته المناسب يمكن اعتباره خلقًا مطلقًا فيما هو ليس كذلك في الواقع»[10].

لأنّ الله قد أمر بحدوث المعجزة فتحدث انطلاقًا من الضّرورة، لكنّ ضرورة الطّبيعة نفسها، وفقًا للقوانين الطّبيعيّة، قد تمّ انتهاكها.

وقد استمرّ هذا الجدال في طبيعة فعل الله وتوليده المعجزات حتّى القرن السّابع عشر حيث انضمّ إلى النّقاش الكثير من معاصري سبينوزا. ولعلّ المفكّر الفرنسيّ بيار بايل، وهو اللّاجئ الكلفينيّ الذي استقرّ لاحقًا في روتردام، قد يكون أحد المفكّرين القلائل في تلك الحقبة الذين اعتقدوا أنّ المعجزاتِ إذا وُجِدَتْ (ويبدو أنّه لم يشأ تضخيم حدوثها)، فهي تدخّلاتٌ إلهيّةٌ غايتها تحوير مسارات الطّبيعة في حالةٍ محدّدةٍ[11]. أمّا لايبنتز فأصرّ أنّ العالم الذي يحتاج فيه الله إلى إدخال المعجزات على نحوٍ دائمٍ فهو عالمٌ

(10) Maimonides, *Commentary on the Mishnah*, "Eight Chapters" (Introduction to Pirke Avot), chap.8; translation from Maimonides 1972, 383.

(11) انظُر كتابه: *Diverse Thoughts on the Occasion of the Comet*, §§ 65-67

ناقصٌ يحتاج إلى تدبّر مستمرّ، ولا يليق بخيار الله[12]. واعتقد أنّ المعجزات هي جزءٌ من نظام الطّبيعة العامّ المخطّط مسبقًا تخطيطًا إلهيًّا، وليس اضطرابًا في هذا النّظام، على الرّغم من أنّ هذه الأحداث العجيبة تتجاوز القوى الطّبيعيّة للمخلوقات[13].

إنّ التزام معظم المفكّرين التّقدّميّين بالتّفسيرات الآليّة في العلم وبالطّبيعة التي تحكمها القوانينُ والضّرورةُ السّببيّةُ لم يقوّض التزامهم الآخر في العثور على مجالٍ لوجود المعجزات. بالفعلِ، منذ العصور القديمة اعتبر الفلاسفة الذين كتبوا بالعبريّة، والعربيّة، واللّاتينيّة، أيّ فلسفةٍ للطّبيعة تقول باستحالة المعجزات ناقصةً نقصانًا. فثمّة ضرورةٌ، وكذلك ثمّة ضرورةٌ أخرى. إذ حكمت الضّرورة السّببيّة النّظام الأرسطيّ للطّبيعة، ولكنّ هذه الضّرورة بدت عند نقّادها المتأخّرين متطرّفةً جدًّا حيثُ يُستحال فيها حدوث المعجزات. لا يستطيع المحرّك اللّامتحرّك «Unmoved Mover» غير المتغيّر والأزليّ أن يتدخّل في الطّبيعة[14]. لذا رفض العديد من المفكّرين المتديّنين، حتّى أولئك الذين نسبوا أنفسهم ولو جزئيًّا إلى المذهب الأرسطيّ، هذه السّمة المحدّدة من الفلسفة المشّائيّة «Peripatetic philosophy». فشكوا أنّ عقيدة أرسطو في قِدَم العالم الأزليّة وضرورة وجوده ومحتوياته كلّها لا تترك مجالًا للتّغيّرات العجائبيّة في الأشياء، وتاليًا تقوّض سلطان الخالق على خليقته.

هكذا لا جدال في الإمكانيّة الميتافيزيقيّة لحدوث المعجزات عند معظم الفلاسفة القروسطيّين وفلاسفة الحقبة الحديثة المبكرة. سواءٌ أصادرًا

(12) راجع ردّ لايبنتز على بايل: (GP IV.520 :reply to Bayle of 1698)
وراجع أيضًا: *Theodicy*, § 207
ولمناقشة هذه المسألة انظر Rutherford 1993.

(13) راجع الفقرتين 6 و7 من خلاصة القضايا في مقالةٍ في الميتافيزيقيا «*Discourse on Metaphysics*» التي أرسلها لايبنتز إلى أرنو (GP II.12).

(14) *Metaphysics*, XII.6-7.

كان الأمرُ عن تقوى صادقةٍ أم عن رغبةٍ في عدم المساس في المؤسّسات اللاهوتية، لم يشأ معاصرو سبينوزا أو سابقوه في إسقاط تعليقات المسار العاديّ للطّبيعة المسبّبة إلهيًّا، أقلّه في المبدأ. قد لا يكون الله قادرًا على القيام بما يُستحالُ منطقيًّا، فلا يمكنه خلق دائرةٍ مربّعةٍ، إنّما يستطيع حتمًا أن يقوم بما يُستحالُ طبيعيًّا. والسّبب في ذلك يعود إلى أنّ الله قد وضع الحدود لما هو ممكنٌ طبيعيًّا، أي وضع قوانين الطّبيعة.

وما يوازي مسألة تعريف المعجزات وطريقة حدوثها أهمّيّةً هو مسألة الغاية منها. وهنا أيضًا ثمّة توافقٌ شاملٌ بين التّقاليد الدّينيّة والفلسفيّة. فالمفكّرون المسيحيّون، واليهود، والمسلمون؛ الأرسطيّون، والأفلاطونيّون، والدّيكارتيّون؛ العقلانيّون، والتّجريبيّون «empiricists»، والإرادويّون «voluntarists» كلّهم يقولون إنّ المعجزات لها غايةٌ فعلًا، وهي غايةٌ قد لا يستوعبها الفهم البشريّ. وعلى الرّغم من الطّريقة التي يستوعب بها المرء طبيعة المعجزات، سواءٌ أتدخّلاتٍ خارقةً للطّبيعةِ كانت أم اضطراباتٍ سبق لها أنْ وُضعت إلهيًّا في المسار العاديّ للطّبيعة، فقد سُلّم بأنّ الله لا يتصرّف وفقًا لتقلّبات مزاجه. إنّ المعجزات أحداثٌ ذات عنايةٍ «providential» ولها دلالةٌ دينيّةٌ وأخلاقيّةٌ.

قد يختلف المفكّرون في تفاصيل طريقة اتّفاق المعجزات مع غايات الله ذات العناية. إذ يرى بعضهم أنّ المعجزات تشهد على حضور الله وجبروته؛ فيما يعتبرها الآخرون أداةً يستعملها الله لإرسال رسائلَ أو تحذيراتٍ مهمّةٍ. غالبًا ما قيل في المعجزات إنّها توفّر يقينًا على المزاعم النّبويّة (يستطيع أيّ شخصٍ ادّعاء النّبوّة، إنّما النّبيّ الحقيقيّ فيؤسّس حقيقته على معجزةٍ)، وأحيانًا تُعدّ عاملًا مساعدًا على سير خطّة الله حين يعيق العناد البشريّ الطّريق أمامها. طبعًا تقوم معجزات الكتاب المقدّس بهذه الأشياء كلّها، وغالبًا ما يكون الخلاف محصورًا في مسألة كيف يمكن سرد المعجزة: هل

يجب قراءتها حرفيًّا أم مجازيًّا؟ أيجب اعتبار المعجزة تبليغ حقيقةٍ محدّدةٍ أم مجرّد وسيلةٍ عمليّةٍ لتسيير الأمور؟

حتّى أشدّ الفلاسفة عقلانيّةً أخذ هذه الأسئلة بجدّيّةٍ. وكما أشار أحد الباحثين أنّ الصّراع القائم بين التّقاليد الدّينيّة والتّفكّرات الفلسفيّة قد يكون محصورًا في سؤال المعجزات، خصوصًا لأنّها تقوّض الفهم العقلانيّ للعالم[15]. فقد ينحاز الفيلسوف إلى أحدِ هذه الحلول وفقًا للمصادر القديمة التي فضّلها والتّقليد الدّيني الذي انتمى إليه (سواءٌ أسطحيًّا كان انتماؤه الدّينيّ أم معمّقًا). لكنّ الآراء المتخالفة في طبيعة الله وامتداد تدخّله العجائبيّ والخارق للطّبيعة في العالم فتناقض حصرًا فيما بينها ذاك الاتّفاق العامّ الذي يفيد بأنّ هذا التّدخّل قد يحدث، وأقلّه قد حدث في زمنٍ محدّدٍ في التّاريخ.

***

في إحدى كتابات سبينوزا المبكرة كانت «الأفكار الميتافيزيقيّة» «Metaphysical Thoughts» ملحقًا لشرحه الهندسيّ **لمبادئ الفلسفة** عند ديكارت، وقد نُشرت باسمه سنة 1663، إذ ألمح فيها إلى نظرته النّاضجة في المعجزات، على الرّغم من حذره في إعلان رأيه صراحةً:

> «ثمّة القوّة العاديّة لله، وثمّة قوّته الفائقة. ففي العاديّة يحفظ الله العالم على نحوٍ منظّمٍ؛ أمّا الفائقة فتبرز عندما يقوم الله بشيءٍ يتخطّى نظام الطّبيعة، مثلًا، المعجزات كلّها، كنطق الحمار، وظهور الملائكة، وما شابههما.
>
> أمّا في ما يخصّ الأخيرة فثمّة شكٌّ لا ريب فيه. إذ يبدو الأمر معجزةً كبرى إذا سيّر الله العالم دائمًا بالنّظام نفسه الثّابت غير المتحرّك،

(15) Ackerman 2009.

أكثر من انتهاكه القوانين التي وضعها بنفسه في الطّبيعة منطلقًا من الحريّة المحضة، وذلك كما يذهب الجنون البشريّ في تسليمه بالأخيرة. لكنّنا نترك هذه المسألة ليحسمها أهل اللّاهوت»[16].

إنّ أقلّ ما يقال في المعجزات هو أنّها ملتبسةٌ، وشهادةٌ تحطّ من سلطان الله. ولكنّنا أقلّه لا نستطيع الحسم ما إذا كانت ممكنةً.

وبعد عدّة سنين، اختفى هذا الحذر في **الرّسالة**. إذ قال سبينوزا صراحةً عن المعجزات بمعناها التّقليديّ إنّها «سخافةٌ»، والاعتقاد فيها «جنونٌ» محضٌ. فلا يكفي كونها غير ضروريّةٍ وتخالف التّقوى الحقّة بل إنّها لا تتّفق أيضًا مع طبيعة الله الحقّة ومع التّفسير الميتافيزيقيّ الصّحيح للكون. إنّ قصص المعجزات أدواتٌ مناسبةٌ لطالما استعملها رجال الكنيسة للتّلاعب بسذاجة الجموع. فيستغلّون النّصّ المقدّس وما يحتويه من قصص بحورٍ انقسمت، وحميرٍ نطقت، وموتى عادوا إلى الحياة، تعزيزًا لسلطتهم. هكذا يتحكّم القساوسة بحياة النّاس الرّوحيّة وكذلك بالمجتمع المدنيّ، لذا يمثّل هجوم سبينوزا على الاعتقاد بالمعجزات عنصرًا مهمًّا في مشروعه اللّاهوتيّ السّياسيّ العامّ.

يقول سبينوزا بحسب «العوامّ» (*Vulgi*) إنّ الأعجوبةَ تحدث عندما «تعلّق الطّبيعة حركتها مدّةً من الزّمن، أو عندما يُقاطع نظامها مؤقّتًا». إنّه حدثٌ لا يحدث بوساطة العلل الطّبيعيّة بل عبر تدخّلٍ خارقٍ للطّبيعة، حيث يمثّل فعل إلهٍ متعالٍ يكون «مشرّعًا وحاكمًا» وذا سماتٍ نفسيّةٍ وأخلاقيّةٍ في المشيئة، والحكمة، والعدالة، والرّحمة. وتبعًا لهذا التّصوّر المربك والمتخيّل سيوقف الإله مسار الطّبيعة التي خلقها من العدم في مناسبةٍ محدّدةٍ، وذلك لغايةٍ ذات عنايةٍ.

«هكذا يتخيّلون أنّ ثمّة قوّتينِ منفصلتينِ، أي قوّة الله وقوّة الطّبيعة،

(16) G I.267; C I. 333.

> على الرّغم من أنّ الله يحدّد مسار القوّة الأخيرة، أو بحسب الرّأي الشّائع في أيّامنا فهو يخلقها. وما يقصدون به بوجود قوّتين، أي بالله والطّبيعة، فهم لا يملكون أدنى فكرةٍ عنهما ما خلا أنّهم يتخيّلون قدرة الله شيئًا شبيهًا بحكم ملكٍ، فيما يتخيّلون قوّة الطّبيعة ضربًا من الطّاقة. وتاليًا يسمّي العامّة أعمال الطّبيعة غير العاديّة معجزاتٍ أو أعمال الله؛ ويفضّلون البقاء جاهلين بالعلل الطّبيعيّة انطلاقًا من تقواهم، ورغبةً في معارضة أولئك الذين يدرسون العلوم الطّبيعيّة، إذ يتطلّعون إلى سماع ما يكون أبعد عن الفهم وما يثير فيهم أعظمَ دهشةٍ».

وعادةً ما يُعدّ هذا الموقف موقف إيمانٍ تقيّ وخير سلوكٍ أمام عظمة الله الحقّة.

> «ومن الطّبيعيّ أن يكون كذلك فعبر إلغاء العلل الطّبيعيّة وتخيّل أحداثٍ خارقةٍ للطّبيعة يستطيع النّاس عبادة الله وإحالة الأشياء كلّها إلى سلطان الله ومشيئته؛ فعندما يتخيّلون الله مطوّعًا قوى الطّبيعة حينها سيبجّلون عظمته».

ويصرّ سبينوزا على أنّ أولئك الذين يفكّرون على هذا النّحو «ليس لديهم تصوّرٌ سليمٌ عن الله ولا عن الطّبيعة. إذ يخلطون بين قرارات الله والقرارات البشريّة، كما يتخيّلون الطّبيعة محدودةً، حيثُ يعتقدون أنّ الإنسان جزءًا رئيسًا منها»[17]. وأيّ امرئٍ ذي فهمٍ معمّقٍ يعي أنّه يُستحال إطلاقًا أن يحدث حدثٌ يكون خارقًا للقوانين والمسارات الطّبيعيّة، ليس لأنّ الله المنفصل عن الطّبيعة يعجز عن تجاوز نظامها، بل لأنّ النّظام نفسه هو تعبيرٌ فريدٌ عن سلطان الله.

لا تفترض حجّة سبينوزا الأساسيّة ضدّ المعجزات في **الرّسالة** أن يسلّم

(17) TTP VI, G III, 81-2; S 71-72.

القارئ بتصوّره الفلسفيّ عن **الله أو الطّبيعة**. إذ يبدأ بالمزعم أنّ الله، وهو تبعًا للتّعريف كائنٌ أزليٌّ وضروريٌّ، يفهم أنّ حكمته الإلهيّة «تحتوي الضّرورة والحقيقة الأزليّتين». ولكن لأنّ الإرادة والعقل هما شيءٌ واحدٌ في الله، إذ لا يمكن أن يكون ثمّة تعدّدٌ للقدرات في الله، وقولك إنّ الله يفهم شيئًا يلزم قولك إنّ الله يريده. وهكذا مهما يكن ما يريده الله لا بدّ له أنْ يتضمّن أيضًا «الضّرورة والحقيقة الأزليّتين». إنّ مشيئة الله تمامًا كحكمته أزليّةٌ وثابتةٌ، أي لا يمكنها أن تتغيّر. «إنّ الضّرورة التي تلزم عن الطّبيعة والكمال الإلهيّ حيث يفهم الله الشّيء كما هو، فهي الضّرورة نفسها التي يلزم عنها أنّ الله يريد ذلك الشّيء كما هو». لأنّ ما يكون صحيحًا لا يكون صحيحًا إلّا بسبب الأمر الإلهيّ، «والقوانين الكلّيّة الطّبيعيّة هي مجرّد أوامر الله التي تلزم عن ضرورة الطّبيعة الإلهيّة وكمالها». لذلك إذا حدث شيءٌ مخالفٌ للقوانين الطّبيعيّة فسيكون مخالفًا لأوامر الله. وأقصد بذلك أنّ الله في أثناء تسبّبه معجزةً خارقةً للطّبيعة سيتصرّف خلافًا لنفسه. «إذا سلّم المرء بأنّ الله يقوم بعملٍ مخالفٍ للقوانين الطّبيعيّة فعليه أن يسلّم في الوقت نفسه بأنّ الله يتصرّف بخلاف طبيعته الخاصّة، لذا لا شيءَ أسخف من هذا الأمر»[18].

علاوةً على ذلك، يضيف سبينوزا أنّ المعجزات إذا حدثت فعلًا، فهي ليست شهادةً على قدرة الله اللّامتناهية والأزليّة بل على محدوديّته وحتّى على عجزه. لأنّ النّظام الذي يتطلّب تدخّلاتٍ خارجيّةً لا بدّ له أن يكون نظامًا ناقصًا، وتاليًا يعكس غياب الكفاءة أو نقصًا في البصيرة عند خالقه. لذا يشير الاعتقاد بالمعجزات إلى أنْ:

«برأ الله الطّبيعة عاجزةً وأضاف إليها القوانين والقواعد العقيمة حيث غالبًا ما يضطرّ إلى التدخّل لإنقاذها إذا ما أراد صونها، وإبقاء

(18) TTP VI, G III. 82-3; S 72-73.

مسار الأحداث سائرًا وفق رغبته. وأعتبر هذا الموقف يناقض العقل مناقضةً»[19].

بحسب وصف سبينوزا للطّبيعة في **الرّسالة** فهي تتكوّن من «نظامٍ ثابتٍ غير متغيّرٍ»، كما تتضمّن قوانينها «الضّرورة والحقيقة الأزليّتين»، وتاليًا لا يمكن انتهاكها. إذ مهما يحدث فهو حادثٌ بالضّرورة، حتّى لو لم تظهر تلك الضّرورة دائمًا لنا، لذا نميل دائمًا إلى لحظ العرض «contingency» في الطّبيعة.

وعلى الرّغم من أنّ سبينوزا يكتب في **الرّسالة** عن «فضيلة الطّبيعة وقوّتها» بوصفها متماهيةً مع «فضيلة الله نفسه وقوّته»، كما يكتب عن «قوانين الطّبيعة وقواعدها» بوصفها «أوامر الله ومشيئاته الأزليّة»، فهو يتوقّف قليلًا عن شرح مقصده الدّقيق. تبدو حجّته هنا ضدّ المعجزات متطابقةً تمامًا مع الصّورة التّقليديّة عن الله، لأنّها تشير إلى «إرادة» اللّه، و«أوامره» و«حكمته». يحاول سبينوزا إظهار أنّ حتّى أولئك الذين يلتزمون بهذا التّصوّر المؤنسن لله لا بدّ لهم أن ينكروا إمكانيّة حدوث المعجزات. وعلى الرّغم من ذلك، ليس **الله أو الطّبيعة** بعيدًا عن هذا الإطار، فلا يصعب لحظ اللّاهوت الميتافيزيقيّ والتّصوّر الضّروراني للمظاهر الطّبيعيّة خلف هذه المزاعم في **الرّسالة**، ولو أنّها شبه مخفيّةٍ، فهي مطروحةٌ بكثافةٍ في **علم الأخلاق** ومحاجٌّ لها.

وكما رأينا، إنّ **الله أو الطّبيعة** عند سبينوزا بوصفهما الشّيء نفسه، ليس سوى نظام الكون الفعّال الكلّيّ، واللّامتناهيّ، والأزليّ، والموجود بالضّرورة في قلب كلّ شيءٍ موجودٍ. وهذا هو المبدأ الأساسيّ في **علم الأخلاق** الذي قد يلحظه المرء في مزعم **الرّسالة** وهو أنّ «قوّة الطّبيعة هي القوّة الإلهيّة». ففي **علم الأخلاق** إنّ النّتائج الأولى الضّروريّة والأزليّة عن قوّة هذا الجوهر،

(19) TTP VI, G III. 83; S 73.

وبخاصّةٍ النّتائج الأولى «لصفاته» أو طرق وجوده الأكثر عمومًا (الفكر، والامتداد، إلخ) هي المبادئ والقوانين التي تحكم الأشياء كلّها؛ خذ مثلًا من ضمن صفة الامتداد تحكّم قوانين الفيزياء بحركة الأجسام. ولزامًا عن هذه النّتائج الأولى، وبضرورةٍ متوازيةٍ من الله أو الطّبيعة، هو العالم نفسه، وهو سلسلةٌ أزليّةٌ ولامتناهيةٌ من الأشياء المتناهية ذات الوجود المؤقّت (أي سلسلةٌ تقطنها الموجودات المألوفة بيننا)[20]. ولا يمكن أن يكون العالم وسلسلة أحداثه المتميّزة خلافًا لما هي عليه، وذلك بسبب القوانين الطّبيعيّة وعالم الموجودات التي تلزم بضرورةٍ مطلقةٍ عن كائنٍ أزليٍّ وضروريٍّ مطلقًا (أي الله أو الطّبيعة نفسها).

وبمعنى آخر، إنّ كون سبينوزا هو كونٌ حتميٌّ حصرًا وضرورانيٌّ أيضًا. إذ يُحدَّد كلّ شيءٍ من دون استثناءٍ سببيًّا ليكون على ما هو عليه؛ ونظرًا إلى أسبابه لا يمكن أن يكون خلافًا لذلك. زد على ذلك، يستنتج سبينوزا أن لَيْسَ ثمّة عرضٌ في الكون بسبب الأسباب النّهائيّة والأعمّ نفسها (صفات الله أو الطّبيعة والقوانين التي تُستمدّ منها)، التي يلزم عنها الأسباب الأخرى كلّها حيث تتواجد بضرورةٍ ميتافيزيقيّةٍ أو منطقيّةٍ مطلقةٍ: إذ لا عرض في الكون نفسه ولا حتّى في أيّ شيءٍ فيه: «لا شيء عرضيٌّ في الطّبيعة، لكن حُدّدت الأشياء كلّها انطلاقًا من ضرورة الطّبيعة الإلهيّة لوجودها ولتوليد نتيجةٍ على نحوٍ معيّنٍ»[21].

واختصارًا، إنّ العالم الفعليّ عند سبينوزا هو العالم الممكن **الوحيد.** إذا استحال وجود الله فيما لا تكون سلسلة الأفراد المتناهيين والحالات التي تكوّن هذا العالم موجودةً؛ وإذا كان وجود الله (الطّبيعة) ضروريًّا بذاته،

(20) طبعًا إنّه تصويرٌ موجزٌ عن بنية ميتافيزيقيا سبينوزا. للاطّلاع على تحليلٍ مفصّلٍ انظُر نادلر (Nadler 2006)، ولمراجعة قراءاتٍ مختلفةٍ انظُر كورلي (Curley 1969) وبينيت (Bennett 1984).

(21) *Ethics* IP29.

كما حاجّ الأخير، فسيكون هذا العالم هو العالم الممكن الوحيد[22]. ويبدو أنّ سبينوزا قد اعتنق هذا المزعم العجيب. «قد يكون الله مولّدًا الأشياء على نحوٍ لا مثيلَ له، وتبعًا لنظامٍ لا يخالف ما قد ولّده»[23]. فالطّريقة الوحيدة التي يمكن أن يكون فيها العالم مختلفًا كي يكون «نظام الطّبيعة» مختلفًا، هو إذا أمكن لطبيعة الله التي يلزم عنها ذلك النّظام بالضّرورة أن تكون مختلفةً. ولكنْ لأنّ طبيعة الله ضروريّةٌ في ذاتها إطلاقًا، يستحال على تلك الطّبيعة أن تكون مختلفةً. لذا إنّ عالم الأشياء الذي يشمل تكشّف الأحداث عبر الزّمن، ليس سوى السّمات الكلّيّة للكون، فلا بدّ له أن يكون على ما هو عليه، ولا يمكنه أنْ يكون عكس ذلك.

وكذلك يتوضّح لنا أنّ سبينوزا في **علم الأخلاق** ينكر وجود أيّ شيءٍ يُدعى **خلق** العالم إذا كان مقصودًا بذلك أنّ الله موجودٌ قبل أن يخلق بإرادته العالم من العدم، أي من حالةٍ مسبقةٍ من اللّاوجود، وأنّ الله يمكنه أيضًا **ألّا** يخلقه. وبحسب سبينوزا إذا كان عالم الموجودات نتيجةً ضروريّةً ومشاركةً أزليّة وجود الله (الطّبيعة)، فيُستحال إطلاقًا أن يكون الله موجودًا وإلّا يكون العالم موجودًا. لذا يرفض سبينوزا الفصول الأولى من الكتاب المقدّس بوصفها عملًا أدبيًّا خياليًّا. ولكن حيثما يقوم الخلق كذا تقوم المعجزات، مثلما أدرك العديد من الفلاسفة. فالعالم الذي يتشارك أزليّته مع الله لا مجال فيه للتّدخّلات الإلهيّة.

---

(22) لم يكن بعض الدّارسين سعيدًا بهذه القراءة لفلسفة سبينوزا وأملوا في إبعاده عن الضّرورانيّة. انظُر (Curley & Walski 1999). فقد ردّوا على غاربت (Garrett 1991) الذي دافع محاجًّا عن القراءة الضّرورانيّة. إذ يكمن خوف هؤلاء بأنْ يسقط المذهب الضّرورانيّ عددًا من التّمييزات المهمّة، أي التّمييز بين الحقائق الضّروريّة وبين الحقائق العرضيّة، وبين خواصّ الأشياء الماهيّويّة والخواصّ العارضة، كما أنْ يعجز هذا المذهب عن تفسير أدواتٍ تصوّريّةٍ مهمّةٍ كمثل التّقارير المشروطة غير الواقعيّة «counterfactuals»، انظُر بينيت (Bennett 1984, 111-24). لكنّ بينيت يقرّ بأنّه يصعب علينا تجنّب استنتاج أنّ موقف سبينوزا (أي «ما اعتقد به سبينوزا اعتقادًا علنًا») هو موقفٌ ضرورانيٌّ (123).

(23) *Ethics* IP33.

ففي ميتافيزيقيا سبينوزا، إنّ الضّرورة التي تحكم الكون ليست في أصولها وفي مسارات عملها الدّاخليّة شيئًا سوى الضّرورة المطلقة التي نجدها في حقائق الرّياضيّات. وهذه خلاصةٌ لا يخفي سبينوزا الإفصاح عنها علنًا. ففي منشورٍ مبكرٍ وهو «الأفكار الميتافيزيقيّة»، يصرّ الفيلسوف على أنّه «إذا فهم الرّجال بوضوحٍ نظام الطّبيعة كلّه فسيجدون الأشياء كلّها ضروريّةً مثلما يجدونها كلّها في الرّياضيّات»[24]. لا تجيز الضّرورة الرّياضيّة استثناءاتٍ. ومن دون الاستثناءات لا معجزات.

يدرك سبينوزا الدّرب الخَطِرَ الذي يسلكه في **علم الأخلاق**. فبعد برهنته أنّ «الأشياء كلّها تتبعها الضّرورة الأزليّة للطّبيعة» ولا يوجدها شيءٌ إلّا الأسباب الطّبيعيّة المحضة، يهاجم سبينوزا أولئك الذين يلجؤون إلى مشيئة الله لتفسير الأشياء التي لا يفقهون أسبابها الطّبيعيّة. وتاليًا يشكو من أنّهم بذلك يتلطّون خلف ملجأ الجهل فيما يُمدحون على تقواهم. وخلافًا لذلك،

> «من يسعى إلى الأسباب الحقّة للمعجزات، ويواظب كالمتعلّم على فهم الأشياء الطّبيعيّة لا ليقفَ مندهشًا كالأحمق أمامها، فعادةً ما يتّهمه أولئك الذين يُكرّمون كمفسّرين للطّبيعة والآلهة بالهرطقة والزّندقة. إذ يدركون تمامًا أنّ الجهل إذا أُسقط فسيسقط معه هذا الاندهاش الأرعن، وهو الوسيلة الوحيدة التي تساعدهم على المحاجّة والدّفاع عن سلطتهم»[25].

ثمّة مسائل دينيّةٌ بل سياسيّةٌ خطيرةٌ على المحكّ في مجال المعجزات[26].

لم يكن قرّاء **الرّسالة** الأوائل ليعلموا شيئًا عن ضرورانيّة سبينوزا «necessitarianism» واللّاهوت الفلسفيّ الذي استندت عليه (فضلًا عمّا

(24) G I.266; C I.332.

(25) *Ethics* I, Appendix, G II.81; C I443-44.

(26) إنّ إدراك سبينوزا هذه الواقعة، والذي عزّزه السّخط العامّ العارم على الرّسالة، قد أسهم حتمًا في اتّخاذه قرار الامتناع عن نشر علم الأخلاق في أثناء حياته.

قد استنتجوه من الأفكار الميتافيزيقيّة استنتاجًا دقيقًا). ولكن لم يرغب سبينوزا أيضًا أن تبنى رسالة **الرّسالة** على طروحات **علم الأخلاق** اللاهوتية الأكثر تطرّفًا. لم يكن معظم قرّائه مستعدًّا استعدادًا كافيًا لتلك البصائر الأعمق والأصعب (وربّما الأكثر اضطرابًا)، وعلى نجاح موقفه في المسألة اللاهوتية السياسية الذي أرسته **الرّسالة** ألّا يستند إليها. هكذا اضطرّ سبينوزا إلى أن يتكيّف مع هؤلاء القرّاء عبر التّكتّم عن الكثير من آرائه في الله والطّبيعة[27].

وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ النّتيجة التي يستخلصها سبينوزا في **الرّسالة** تصيب في أسلوبٍ غير هندسيٍّ الدّروس الميتافيزيقيّة المهمّة التي نجدها في **علم الأخلاق**: «لا شيء يحدث في الطّبيعة إلّا ويلزم عن قوانينها... تشمل قوانينها كلّ شيءٍ يدركه العقل الإلهيّ... وتلزم الطّبيعة نظامًا ثابتًا وغير متحرّكٍ»[28]. ليس الاعتقاد بالمعجزات دلالة تقوى بل جهلٍ. وعلى حدّ تعبير سبينوزا في رسالةٍ وجّهها إلى أولدنبرغ: «إنّ المعجزات والجهل هما الشّيء نفسه»[29].

والحقّ أنّ هذا هو المنظور الذي أجاز بأن يستنتج سبينوزا وجود مساحةٍ من المعنى **يمكننا** من خلالها الكلام عن المعجزات. فعوضًا عن الانتهاكات الخارقة للطّبيعة، ينبغي أن تُفهم المعجزة على أنّها حدثٌ لا يزال تفسيره الطّبيعيّ السّببيّ مجهولًا. «لا يمكن فهم لَفظ **معجزة** إلّا على ضوء اعتقادات

(27) أرفض أيضًا القراءة الستراوسيّة للرّسالة وفكرة أنّه ينبغي على المرء «القراءة بين السّطور»، أظنّ حقًّا أنّ سبينوزا لا يصرّح بكلّ ما يفكّر فيه في كتابه؛ إنّ موقف سبينوزا في الله والطّبيعة في كتاب علم الأخلاق هو أحد مواقفه التي يمتنع عن الإفصاح عنها إفصاحًا شبه تامٍّ. أحد الاختلافات بين قراءتي والقراءة الستراوسيّة هو أنّني لا أسلّم بأنّ اللّاهوت الميتافيزيقيّ العميق هو جزءٌ من رسالةٍ باطنيّةٍ في الرّسالة.

(28) TTP VI, G III.83; S 73.

(29) Ep. 75, G IV. 313; SL 338.

نصّها اللّاتينيّ: «*miracula* & *ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi*».

البشر، ولا يعني سوى حدثٍ لا نستطيع نحن أو راوي المعجزة تفسير سببه الطّبيعيّ عبر مقارنته بأيّ حدثٍ عاديٍّ آخر»[30]. ولعلّ الحدث قد يُفسَّر تماشيًا مع حالة المعرفة العلميّة السّائدة، وعلى أيّ حال يبقى مصطلح «المعجزة» نسبيًا بحسب جهل الكاتب بالعلم والطّبيعة وتبعًا لغاياته في أثناء تأليفه القصّة. إنّ كتّاب الكتاب المقدّس، وكما يدعوهم سبينوزا «رجال الزّمن الغابر» [*antiqui*] لم يكونوا جاهلين بالعلم فحسب، بل كانوا أيضًا مشغولين بإثارة الدّهشة عند جمهورهم، لذا ألحقوا الأحداث العجيبة وغير المألوفة بإرادة الله. إذ يشير سبينوزا إلى أنّه عندما ظهر قوس القزح للنّبيّ نوح فيما انخفضت مياه الطّوفان، فهو حدثٌ «لا يتعدّى أمره سوى انكسار وانعكاس أشعّة الشّمس بسبب قطرات المياه،» ويصفه مؤلّف هذا المقطع بأنّ الله قال «تِلْكَ قَوْسي جَعَلْتُها في الغَمام» [سفر التّكوين 9: 13]:

«لا ريبَ في أنّ الأحداث كلّها المرويّة في نصّ الكتاب المقدّس قد حدثت طبيعيًا، وعلى الرّغم من ذلك فهي تُنسب لِله لأنّ ... نصّ الكتاب ليس مسؤولًا عن تفسير هذه الأحداث عبر أسبابها الطّبيعيّة، بل يكتفي بنقل ما يثير المخيّلة، فيلجأ إلى الأسلوب والوسيلة اللّذين يمكنهما إثارة أكبر دهشةٍ، وتاليًا يدخلان التّقوى في نفوس الجموع»[31].

ولأنّ المؤلّف الكتابيّ وجماهيره «العوامّ» ليسوا على درايةٍ عمومًا بعلم الفيزياء الكامن خلف ظاهرة قوس القزح، سيحيلون هذه الظّواهر كلّها التي يعجزون عن ربطها «بأحداثٍ مشابهةٍ [في الماضي] التي غالبًا ما تحصل من دون اندهاشٍ»، إلى التّدخّل الإلهيّ.

وربّما لا نجد الجهل عند راوي المعجزات فحسب بل نجده أيضًا عند المتّحد العلميّ والفلسفيّ عمومًا الذي لم يدرك بعد القوانين التي تحكم

(30) TTP VI, G III.83-84; S 73.

(31) TTP VI, G III.90; S 79.

هذه الظّواهر، أو لم يكتشف بعد الأسباب الطّبيعيّة التي ستفسّر تفسيرًا تامًّا الحدث تبعًا لهذه القوانين. وحتّى في الحالة حيث الحدث فعلًا «يتخطّى الفهم البشريّ» فسيبقى له تفسيرٌ طبيعيٌّ في المبدأ[32].

***

إنّ موقف سبينوزا حيال المعجزات هو أكثر راديكاليّةً من شكوكيّة ديفيد هيوم «David Hume» المشهورة بعده بنصف قرن. فقد حاجّ هيوم، وهو أعظم فيلسوفٍ برز من رحم التّنوير الأسكتلنديّ، الذي شكّك عمومًا في مزاعم المعرفة الميتافيزيقيّة الكبرى، بأنّه يصعب جدًّا بل يُستحال تبرير الاعتقاد بالمعجزة. انطلاقًا من التّعريف إنّ المعجزة انتهاكٌ لقوانين الطّبيعة، وتاليًا هي شيءٌ يخالف «تجربةً ثابتةً لا يمكن عكسها»[33]. فالشّهادة التي يُبنى عليها الاعتقاد بالمعجزة يجب الحكم عليها حكمًا شبيهًا بالشّهادات كلّها، أي تبعًا لاحتمال حصولها. فلا درجة عالية من احتمال حصول هذا الحدث، بل حتّى هناك «برهانٌ مباشرٌ وكاملٌ» ضدّ الحدث المذكور، ويصحبه عددٌ كبيرٌ من الأحداث التي تبرهن عكسه («لذا لا بدّ أن توجد تجربةٌ متواترةٌ مقابل كلّ حدثٍ عجائبيٍّ وإلّا لن يستحقّ الحدث تلك التّسمية»). وهكذا تبقى تقارير المعجزات كلّها غير قابلةٍ للتّصديق: إنّ الأسس للاعتقاد بالمعجزة لا تكفي أبدًا لجعل حدوثها أكثر مصداقيّةً من الاعتقاد بأنّ تقريرها هو

---

(32) معظم الدّراسات الصّادرة حاليًّا عن سبينوزا ورأيه في مسألة المعجزات تتّخذ الموقف نفسه مع اختلافاتٍ بسيطةٍ. انظر:

- Curley 1985, Walther 1994, Israel 2001a, 218, and Batnitzky 2003-4.

للاطّلاع على موقفٍ معارضٍ انظر هانتر (Hunter 2004)، حيث يحاجّ الأخير في كتابه بأنّ سبينوزا قد آمن حقًّا بأنّ المعجزات الفعليّة ممكنةٌ.

(33) *Enquiry Concerning Human Understanding* X. 1, Hume 1975, 114.

في هامش هذه الصّفحة يقدّم هيوم تعريفًا محدودًا للمعجزة: «انتهاكٌ لقانون الطّبيعة عبر مشيئة إلهٍ، أو عبر تدخّل فاعلٍ مخفيّ».

غلطةٌ بريئةٌ أو أنّ ثمّة خداعًا متعمّدًا عند شواهدها[34].

لكنّ هيوم لا يطرح سوى نقطةٍ إبستمولوجيةٍ واحدةٍ وهي إذا كان المرء يملك أسبابًا محكمةً للاعتقاد أم لا. خلافًا لسبينوزا الذي يقيم نقطةً ميتافيزيقيّةً أكثر إحكامًا بشأن الواقع. إذ لا يفيد موقفه بأنّ المعجزات بعيدةٌ عن الاحتمال وقصصها غير قابلةٍ للتّصديق، إنّما يزعم بأنّها مستحيلةٌ إطلاقًا. «لا يحدث حدثٌ يخالف الطّبيعة التي تثبت على نظامٍ أزليّ وثابتٍ... لا يمكن حصول شيءٍ في الطّبيعة يخالف قوانينها الكلّيّة، أو لا يتماهى مع هذه القوانين، أو لا يلزم عنها».[35] أمّا عند هيوم فالمعجزة مستبعدٌ حدوثها جدًّا إلى حدّ غياب التّصديق فيها، بينما المعجزة عند سبينوزا «فسخافةٌ، سواءٌ أمخالفةً كانت للطّبيعة أم فوقَها»[36].

لم يكن سبينوزا المفكّر الوحيد في القرن السّابع عشر الذي أقدم على إنكار إمكانيّة حدوث المعجزات. إذ قبل سنتين من نشره **الرّسالة** نشر تعيس الحظّ كورباغ **قاموسه** في اللّغة الهولنديّة «*Een Bloemhof*». وكما رأينا سابقًا، استخدم الأخير التّاريخ والاستعمال اللّساني لطرح نقاطٍ لاهوتيّةٍ وسياسيّةٍ هدّامةٍ. ومن المصطلحات «المعرّفة» في الكتاب نجد لفظة «Mirakel»: «عملٌ عجيبٌ، فعلٌ عجيبٌ. يصرّ اللّاهوتيّون على أنّ العمل العجيب عليه أن يكون شيئًا يحدث بخلاف الطّبيعة أو فوقها، وهو أمرٌ خطأٌ فلا يمكن أن يحدث شيءٌ مخالفٌ للطّبيعة أو فوقها»[37]. ولكنّ كورباغ كان على درايةٍ بالمبادئ الفلسفيّة لصديقه سبينوزا واقتنع بها؛ فعلًا

(34) إنّني ممتنٌّ لإدوين كورلي على مساعدته في جعل هذه النّقطة أكثر وضوحًا.

(35) TTP VI, G III.82-83; S 72-73.

(36) TTP VI, G III.87; S 76.

(37) نصّها الهولنديّ في (Koerbagh 1688, 447):
"Mirakel: wonderwerk, wonderdaad. De Godsgeleerden willen dat een wonderwerk zal zijn iets 't geen tegen of boven de natuur geschied 't welk valsch is want daar en kan niet tegen of boven de natuur geschieden."

يحاجّ في موضعٍ آخر ضدّ وجود المعجزات على أساس تعريفه لله والطّبيعة وأزليّة القدرة اللّامتناهية لله (الطّبيعة) وضرورتها وثبوتها[38]. أي إنّ إنكار كورباغ للمعجزات يقوم مباشرةً على أساساتٍ سبينوزيّةٍ، وتاليًا لا يمثّل موقفه الرّاديكاليّ سابقةً مثيرةً للاهتمام لدى سبينوزا وإنّما هو استباقٌ متسرّعٌ لمواقف الأخير الميتافيزيقيّة الأكثر وضوحًا وتفصيلًا في **الرّسالة** وعلم **الأخلاق**.

أمّا المقارنة الأكثر إيضاحًا في هذا الإطار فهي التي تضمّ فيلسوفين **كان لديهما** تأثيرٌ مهمٌّ على سبينوزا وعلى **الرّسالة** خصوصًا، وهما موسى بن ميمون وتوماس هوبز.

إنّ موقف موسى بن ميمون حيال المعجزات مشهورٌ بتعقيده. فقد عانى الدّارسون في ما اعتقد به الفيلسوف على وجه الدّقّة إزاء إمكان حدوث المعجزات وحدوثها الفعليّ في التّاريخ[39]. ويكمن جزءٌ من المشكلة كما يخبر ابن ميمون قرّاء **دلالة الحائرين** أنّه قصد كتمان بعض آرائه الحقيقيّة في تناقضات النّصّ وذلك لصالحهم (كيلا يضلّ «الجاهلون» من بينهم بعقائده ويجحدون بالله). فتُكشف بعض الحقائق العميقة لأولئك المستعدّين على نحوٍ تامٍّ (بوساطة التّدريب الأخلاقيّ، والمنطقيّ، والفلسفيّ، واللّاهوتيّ) على تلقّفها من دون خطر الجحود بالله، ويبدو أنّ حقائق المعجزات هي من بينها.

لم يشمل ابن ميمون الاعتقاد بالمعجزات من بين مبادئ المعتقد اليهودي الثّلاثة عشر الأساسيّة. ويبدو أنّه اعتقد في **الدّلالة** بحتميّةٍ طبيعيّةٍ سببيّةٍ. وفي الوقت نفسه لم يرغب في نفي حدوث المعجزات نفيًا تامًّا. وتبدو خلاصته بأنّ المعجزات هي في الواقع «ممّا في الطّبع». فهي أحداثٌ إذا تمّت قراءتها

---

(38) انظر (Vandenbossche 1978, 12).

(39) قارن على سبيل المثال، بين راينز (Reins 1974) ولنغرمان (Langermann 2004)، حيث يحاجّ الأوّل بأنّ موقف ابن ميمون الحقيقيّ يفيد بأنّ المعجزات ليست ممكنةً. بينما يحاجّ الثّاني بأنّ موقف ابن ميمون تطوّر على مرّ الزّمن، وأنّه في دلالة الحائرين يعتقد بأنّ المعجزات ممكنةٌ.

انطلاقًا من الاعتياد الذي يميّز عمومًا الطّبيعة والسّلوك العاديّ للأشياء فستعدّ شذوذًا. وعلى الرّغم من ذلك فقد ولّدت الوسائل الطّبيعيّة هذا الشّذوذ. ويقترح موسى بن ميمون أنّ المعجزات كما تُفهم عادةً زرعها الله في الطّبيعة. وفيما يقتبس موافقًا الحكماء الرّبّانيّين يشير إلى «أنّهم قالوا عندما خلق الله الوجود وطبعه على هذه الطّبائع جعل في تلك الطّبائع أنْ يحدث فيها كلّ ما حدث من المعجزات في حدوثها». فقد «جعل في طبيعة الماء أنْ يتّصل ويجري من العلو للسّفل دائمًا إلّا ذلك الوقت الذي غرق فيه المصريّون». وكذا يفسّر شقّ البحر الأحمر بطبيعة مياه البحر نفسها، «وهو القياس في سائرها»[40]. [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل كط [29]، ص 355-356].

هكذا سيّانٌ ما إذا كان الحدث المخالف لاعتياد الطّبيعة موضوعًا في الطّبيعة في لحظةٍ تاريخيّةٍ أو مزروعًا فيها منذ بداية الزّمن فهو لا يزال تدخّلًا إلهيًّا يُحدث استثناءً إلى المسارات الثّابتة التي تميّز الطّبيعة. ولكن يمكن قراءة موسى بن ميمون وكأنّه يقول إنّ هذا الشّذوذ لا بدّ من اعتباره أحداثًا طبيعيّةً، وإن كانت نادرةً، فهو كحال غيره ينتمي إلى مسار الطّبيعة العاديّ. إذ ينطلق من القوانين الطّبيعيّة، ولكن ليس على نحوٍ جليٍّ كالأمور الأخرى. إنّ شقّ البحر يحدث عبر الأسباب الطّبيعيّة، كمثل الهزّة الأرضيّة، أو موجة التسونامي، أو أقلّه في المبدأ يمكن تفسيره على ضوء المفاهيم العقلانيّة والعلميّة[41].

ويقلّل ابن ميمون من قيمة المعجزات بصفتها دليلًا على عناية الله وحكمته اللّتين خير ما تتجلّيان في مسار الطّبيعة العاديّ أكثر من الاستثناءات الشّاذّة فيها. «ما طريق محبّة الله ومخافته؟ هو عندما يتأمّل الإنسان في

(40) *Guide* II.29, Maimonides 1963, 345.

(41) إنّها قراءة راينز (Reins 1974)، وأجدها مقنعةً.

أعمال الله العظيمة في مخلوقاته، ويرى فيها حكمة الله اللّامتناهية، إذ يحبّ ويمجّد ويختبر رغبةً كبيرةً في معرفة الرّبّ العظيم»[42]. وأوضح شاهدٍ على كمال الله هو الطّبيعة نفسها وفي نظام الكون الذي لا استثناء فيه. «أمّا أفعال الإله» التي يماهيها ابن ميمون مع مسار الطّبيعة العاديّ «هي في غاية الكمال ولا يمكن الزّيادة فيها، ولا النّقصان منها. فهي تثبت على ما هي عليه ضرورة ألّا يمكن داع لتغيّرها»[43]. [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل كح [28] ص 344]. إنّ نفي سبينوزا العمليّ لحدوث المعجزات في **الرّسالة** قد يمثّل قمّة الطّبيعانيّة التي تبدو أنّها تدعم موقف ابن ميمون في **دلالة الحائرين** وفي كتبٍ أخرى.

نظرًا إلى موقعه بوصفه حاخامًا وزعيمًا دينيًّا يمكن تفهّم حذر ابن ميمون بشأن النّفي الصّريح بإمكان حدوث المعجزات. إنّ هوبز مع عدائه للسّلطة الدّينيّة وموقفه السّاخر من الخرافة كان مستعدًّا للمضيّ أبعد من ذلك. فقد عرف الأهميّة المعطاة للمعجزات في النّصّ المقدّس، ودورها في تحديد إذا كان النّبيّ الذي أعلن عن نبوّته ذا نبوّةٍ حقًّا (وعلى الرّغم من استنتاجه عدم وجود طريقةٍ مؤكّدةٍ لتمييز النّبيّ عن الشّخص المجنون المتوهّم، لأنّ عصر المعجزات قد انتهى)[44]. ولكنْ لم يَدُرِ السّؤال حول ما يقوله النّصّ المقدّس في المعجزات، إنّما إذا ما كان الاعتقاد فيها أمرًا عقلانيًّا، وفي هذا الإطار يتّخذ هوبز موقفًا راديكاليًّا.

يصف الفيلسوف المعجزات بأنّها «أفعال الله المدهشة... وتاليًا، يمكن

---

(42) *Mishneh Torah*, Hilhot Yesodei ha-Torah, II.2.

(43) *Guide* II.28, Maimonides 1963, 335.

يقترح أكرمان أنّه وفقًا لابن ميمون تمثّل المعجزات تغييرًا مؤقّتًا في الطّبيعة، وهو ما زال متمسّكًا بإمكان حدوثها، إنْ لم نقل حدوثها الفعليّ (Ackermann 2009, 377). يجب على أيّ دراسةٍ متكاملةٍ عن موقف ابن ميمون في المعجزات أنْ تأخذ بعين الاعتبار دفاعه الحريص عن معجزة البعث، بخاصّةٍ في عمله «مقالة عن البعث».

(44) *Leviathan* III.32, Hobbes 1994, 247-49.

تسميتها **عجائب**»، ثمّ يميّز بين سمتين أساسيّتيْن في هذه العجائب: الأولى أنّها أحداثٌ «غريبةٌ»، أو تحدث نادرًا، والثّانية أنّ أولئك الذين يشهدونها «لا يستطيعون تخيّل... أنّها حدثت بوساطة الوسائل الطّبيعيّة بل عبر يدي الله مباشرةً». وهكذا «إذا نطق الحصان أو البقرة فهذا الحدث معجزةٌ وذلك لأنّ الحدث غريبٌ، ويصعب علينا تخيّل سببه الطّبيعيّ»[45]. ولكن تسقط هذه العجيبة مع سقوط الجهل المؤسّس لها. فسرعان ما نحدّد السّبب الطّبيعيّ للحدث، أو ندرك أنّه ليس غريبًا بقدر ما ظننّا في حال لم يُعثر على سببه الدّقيق، لن نعتبر الظّاهرة معجزةً.

> «أوّل قوس قزحٍ شوهد في العالم كان معجزةً، لأنّه الأوّل، وتاليًا اعتُبر غريبًا؛ وعُدّ آيةً من عند الله في السّماوات ليؤكّد لشعبه أنّ المياه لن تدمّر العالم دمارًا تامًّا. ولكن في هذا اليوم وبسبب ظهورها المعتاد، لم تعد معجزاتٍ، كما لم يعد يعتبرها معجزاتٍ أولئك الذين يدركون أسبابها الطّبيعيّة، ولا أولئك الذين يجهلون تلك الأسباب»[46].

اتّخذ هوبز حذره في هذا المقطع، حيث لا ينكر علنًا احتمال حدوث المعجزات بوصفها أحداثًا لم تسبّبها الأحداث الطّبيعيّة بل «يدا الله مباشرةً». فعلًا يصرّح أنّ ثمّة مرحلةً في الماضي حدثت فيها المعجزات، ولا شكّ بأنّه صادقٌ في كلامه[47]. **إذا عجزنا عن تخيّل** كيف تولّد الطّبيعة الحدث أو إذا كان غير معتادٍ من وجهة نظرنا **فيسمّى** هذا الحدث معجزةً. أي يربط هوبز تقارير المعجزات بتجربة المشاهدين ومعرفتهم. «إنّ لحظ المدهش والعجيب

(45) *Leviathan* III.37, Hobbes 1994, 293-94.

(46) *Leviathan* III.37, Hobbes 1994, 294.

(47) انظُر (*Leviathan* III.9). لقد أشار لي إدوين كورلي إلى أنّ تنازل هوبز وإقراره بوجود مرحلةٍ في الماضي حدثت فيها المعجزات فعلًا لا يمكن أخذه على محمل الجدّ، لأنّه سيستتبع اعتبارك الاعتقاد بالمعجزات في الحالات التي تكون فيها الأدلّةُ ضعيفةً ومستندةً إلى شهادةٍ قديمةٍ أمرًا معقولًا، بينما نرفضها في الحالات التي تكون فيها الأدلّةُ قويّةً نسبيًّا (بسبب حداثتها). أمّا سبب اتّخاذه هذا التّنازل فكي يُلائم قرّاءه الأشدّ تزمّتًا.

مرتبطٌ بمعرفة البشر وتجربتهم ويختلف الأمر عند بعضهم، ويلزم عن ذلك أنّ الأمر نفسه قد يكون معجزةً للواحد فيما لا يكون كذلك للآخر». لذا أولئك الجاهلون أو المؤمنون بالخرافات «يُعدّون تلك الأعمال التي لا تدهش الآخرين إطلاقًا عجائبَ كبرى، لأنّ الآخرين يدركون أنّها من صنع الطّبيعة (وهي ليست صنيعة الله المباشرة بل عمل عادي خلقه الله)»[48].

ولكن هل يعتقد هوبز أنّ المعجزات قد حدثت فعلًا أو يعتبرها أقلّه ممكنةً؟[49] فهو لا يقرّ بأنّ قوس القزح الذي شاهده نوح في السّماء، وهو أوّل قوس قزحٍ، كان فعلًا عجائبيًّا، بمعنى أنّ الله أوجده مباشرةً، إنّما اعتُبر معجزةً بسبب غرابته (وذلك نسبيًّا للتّجربة البشريّة). وفي الجانب الآخر عندما حدّد هوبز رسميًّا ما هي المعجزة فدعاها «عمل الله (وذلك إلى جانب أعماله التي تحدث عبر الطّبيعة والمأمورة في الخليقة)، الذي وضع تبيانًا للّذين اختارهم الرّسالة العظيمة لخلاصهم (خذ مثلًا النّبيّ)»[50]. وتبدو هذه أيضًا قراءة هوبز للطّبيعة ودور المعجزات فيها تبعًا لقصص النّصّ المقدّس، وليس إقرارًا بأنّ هذه الأحداث التي «صنعتها يدا الله مباشرةً» قد حدثت فعلًا.

وعلى الرّغم من أنّ رأيه في المعجزات قد لا يكون أقلّ تطرّفًا من موقف سبينوزا فلا يبدو أنّ هوبز يأخذ حذره في كتابه. وخلافًا لسبينوزا يبدو أنّه أقلّ اهتمامًا في توضيح نقطةٍ ميتافيزيقيّةٍ حول إمكانيّة حدوث المعجزات، ومهتمٌّ بإظهار كيف ينخدع النّاس ويُستغلّون استغلالًا سهلًا بوساطة أولئك الذين يؤدّون «الحيَل» ويستغلّون سرعة تصديقهم. «فلنفترض رجلين متآمرين، أحدهما يدّعي العاهة، فيما يدّعي الآخر مداواته بتعويذةٍ،

(48) *Leviathan* III.37, Hobbes 1994, 294.

(49) ثمّة جدالٌ كبيرٌ بين المتخصّصين في فلسفة هوبز حول طريقة قراءة موقفه من المعجزات. انظُر:
- Curley 1992, Martinich 1992, and Whipple 2008.

(50) *Leviathan* III.37, Hobbes, 1994, 296-97.

إذ سيخدعان الكثيرين، ولكن إذا تآمر كثيرون، حيث يدّعي أحدهم العاهة، فيما يدّعي الآخر مداواته، فيما ادّعى الباقون الشّهادة، فسوف يخدعون أناسًا أكثر بكثير»[51]. وإذا ثمّة تحذيرٌ في ذلك، فهو ليبقينا متأهّبين إزاء رجال الدّين الذين سيستغلّون «شهيّة البشر للاعتقاد المتسرّع في المعجزات المزعومة»[52]. إنّ موقف هوبز الرّسميّ من المعجزات في **اللّاوياثان** هو خير ما يمكن وصفه بأنّه شكوكيّةٌ شديدةٌ، إلى جانب عدائه تجاه أولئك الذين يستخدمون تقارير المعجزات في سبيل تضخيم سلطتهم. وعلى الرّغم من ذلك فالموقف لا يزال راديكاليًّا، ولا ريب في أنّه موقفٌ يفسّر هجمات السّلطات الدّينيّة على الكتاب. ولكنّ هوبز لا يعتمد، أو لم يعبّر أقلّه علنًا، عن تلك الطّبيعانيّة الرّاديكاليّة والعقائديّة التي نجدها في **رسالة** سبينوزا؛ ففي نهاية الأمر إنّه «لا يجرؤ على الكتابة بهذه الجرأة»[53].

***

أدرك موسى بن ميمون وهوبز أهمّيّة الدّور ذي العناية للمعجزات في نصّ الكتاب المقدّس، بخاصّةٍ لأنّها تبرهن نبوّة الرّسالة، أو تدفع نحو إنجاز خطّة الله[54]. لكنْ هذا التّصوّر للعناية الإلهيّة يتطلّب ذلك التّمييز بين المسار العاديّ للطّبيعة وبين التّدخّل الإلهيّ الذي يرفضه سبينوزا. وفقًا للأخير إنّ العناية الإلهيّة تتمظهر مباشرةً في مسار الطّبيعة العاديّ والرّتيب لا في استثناءاتٍ خارقةٍ للطّبيعة مفترضةً.

(51) *Leviathan* XXXVII.12, Hobbes, 1994, 299.

(52) *Leviathan* III.37, Hobbes 1994, 299.

(53) يحاجّ مارتينيك (Martinich 1992, 239-241) بأنّ لدى هوبز موقفين متناقضين من مسألة المعجزات، يهدف أحدهما إلى «مصالحة الدّين مع العلم من دون تقويض الأخير».

(54) والحقّ أنّ ابن ميمون يقلّل من شأن دور المعجزات ذات العناية وقيمتها الدّينيّة: انظُر مثلًا المقطع المقتبس أعلاه من مشنه توراه (*Mishneh Torah*, Hilhot Yesodei ha-Torah, II.2.)، وراجع أيضًا (VII.7-VIII.3).

إنّ استعمال وجود العالم وتصميمه لبرهنة وجود الله كان حجّةً فلسفيّةً شائعةً في القرون الوسطى والحقبة الحديثة المبكرة. إنّ هذه الاستنتاجات أمثال «الله بوصفه العلّة الأولى لكونٍ عرضيٍّ»، «والله كونه مصمّمًا ذكيًّا لكونٍ منظّمٍ»، من المفترض أن تلزم عن مقدّماتٍ حاضرةٍ وطبيعيّةٍ وتجريبيّةٍ تمامًا. وقد ظنّ بعض المفكّرين أيضًا أنّ نظام الطّبيعة العاديّ قد يسهم في فهمنا صفات الله؛ على سبيل المثال، اعتقد ديكارت أنّ قوانين الطّبيعة تلزم عن كمال، وبساطة، وخيرة صانعها، وتاليًا تشهد له. ولكنْ ثمّة اعتقادٌ يوازي ذلك الاعتقاد شيوعًا ولكنّه أقوى منه، وهو أنّ الأمر العجيب (عوضًا عن العاديّ) هو الذي يقدّم أفضل وأقوى دليلٍ على قوّة الله، وأنّ الأمر الخارق للطّبيعة (بدلًا عن الطّبيعيّ) هو أكثر ما يكشف مباشرةً عن عناية الله. قد تسلك الطّبيعة مسارها، لكنّ الله يكشف عن يدي عنايته عندما يتدخّل فيها. ويصرّ سبينوزا على أنّ هذا الأمر يتعدّى «العوامّ» على حدّ تعبيره في **الرّسالة:**

> «يفترضون أنّ قوّة الله وعنايته خير ما تبرزان بوضوحٍ عند حدوث حدثٍ غير اعتياديٍّ في الطّبيعة خلافًا لاعتقاداتهم المألوفة فيها، خصوصًا إذا صبّ هذا الحدث في مصلحتهم ومنفعتهم. كما يعتبرون أنّ أوضح دليلٍ ممكنٍ على وجود الله هو انحراف الطّبيعة عن نظامها السّليم. لذلك يعتقدون أنّ أولئك الذين يفسّرون الظّواهر والمعجزات بالعلل الطّبيعيّة، أو أولئك الذين يجهدون في سبيل فهمها فهم يسقطون الله، أو أقلّه يسقطون عنايته الإلهيّة. ويعتبرون الله جامدًا فيما الطّبيعة تكمل نظامه المعتاد. إذ نجد بمقابل هذا الاعتقاد أنّ الله ما دام يفعل فإنّ قوّة الطّبيعة والعلل الطّبيعيّة جامدةٌ».

أولئك الذين يفكّرون على هذا النّحو هم الذين «يتخيّلون أنّ ثمّة قوّتين

منفصلتين عن بعضهما، أي قوّة الله وقوّة الطّبيعة». ولكنّ هذا الأمر قائمٌ على التّصوّر المغلوط أو المحدود لإلهٍ مؤنسنٍ عند الأديان الطّائفيّة. «وما يقصدون به بوجود قوّتين، أي بالله والطّبيعة، فهم لا يملكون أدنى فكرةٍ عنهما ما خلا أنّهم يتخيّلون قدرة الله شيئًا شبيهًا بحكم ملكٍ»[55].

وكما رأينا سابقًا، إنّ قوّة الله عند سبينوزا هي قوّة الطّبيعة. إذن يلزم عن هذا الأمر أنّ عناية الله لا تستطيع التّمظهر بوساطة الأفعال العجيبة الخارقة للطّبيعة، أي المعجزات. إذا كان المقصود بالعناية الإلهيّة خطّةً ينفذّها فاعلٌ متعالٍ، وذكيٌّ، وغائيٌّ، فلا يمكن أن تكون موجودةً في كون سبينوزا.

لا يرفض سبينوزا رفضًا قاطعًا فكرة العناية (أو أقلّه لغتها). لكنّ مفهومه لها مختلفٌ تمام الاختلاف عن المفهوم العامّ حيث يجهله قرّاؤُهُ المعاصرون. فالعناية بحسب سبينوزا لا يمكن أن تؤدّي وظيفتها التّقليديّة (والنّصّيّة).

لأنّ الله ليس سوى الطّبيعة ومساراتها الشّبيهة بالقوانين والخالية من الاستثناءات تتمظهر العناية الإلهيّة حصرًا في النّظام الطّبيعيّ نفسه. إذ تحدث الأشياء كلّها في الطّبيعة وعبرها. ولأصوغ الأمر بمصطلحات **علم الأخلاق** تلزم الأشياء الجسمانيّة وحالاتها كلّها عن صفة الامتداد وأحواله اللّامتناهية؛ وتلزم الأشياء الذّهنيّة وحالاتها كلّها عن صفة الفكر وأحواله اللّامتناهية. لكنّ ذلك يعني أنّ العناية الإلهيّة ليست سوى التّأثير السّببيّ الكلّيّ للطّبيعة، وتاليًا تمتدّ العناية لتشمل الأشياء **كلّها**. فلا شيءَ خارج سلطان الطّبيعة. كلّ ما يحدث سواءٌ أمفيدًا كان للفرد أم مضرًّا هو نتيجة العناية الإلهيّة. وهكذا تصبح الجملة محايدةً أخلاقيًّا وغير مؤذيةٍ لاهوتيًّا من منظورٍ سبينوزيٍّ. وكما يشرح سبينوزا في إطار نقاشه مسألة المعجزات: «ليست أوامر الله ووصاياه وعنايته الإلهيّة سوى نظام الطّبيعة،

(55) TTP VI, G III.81; S 71.

> أي عندما يقول النّصّ المقدّس إنّ اللّه (أو مشيئته) قد أحدث هذا الشّيء أو ذاك، فلا يُقصد إلّا حدوثه تبعًا لقوانين الطّبيعة ونظامها، وليس كما يظنّ العوامّ أنّ الطّبيعة قد توقّفت عن الفعل مدّةً من الزّمن، أو اختلّ نظامها»[56].

تسمح هذه المقاربة لسبينوزا بأن يستعمل أقلّه لغة العناية الإلهيّة بحيطةٍ. إذ طالما أنّ المرء مدركٌ أنّ هذه اللّغة فارغةٌ، وليست في الواقع سوى حديثٍ عن الطّرق الضّروريّة للطّبيعة، ولا تُلزمه بالمزاعم الخرافيّة بأنّ الله يقيم ثوابًا للفاضل وعقابًا للباطل، أو يعتني عنايةً خاصّةً بالأفراد. إنّها رؤيةٌ اختزاليّةٌ للعناية الإلهيّة من دون مضامينَ أخلاقيّةٍ.

كما تعني أنّ السّبيل الأكثر يقينًا إلى بلوغ معرفة الله لا يكمن في إحصاء الأحداث العجائبيّة والاستثنائيّة بل في دراسة اعتيادات الطّبيعة حصرًا.

> «عندما ندرك أنّ الله قد حدّد الأشياء كلّها ونظّمها، وأنّ أعمال الطّبيعة تلزم عن ماهيّة الله، فيما قوانين الطّبيعة هي أوامر وإرادات اللّه الأزليّة، ينبغي لنا صراحةً أنْ نخلصَ إلى أنّنا نتوصّل إلى معرفة الله ومشيئته معرفةً كلّما ازدادت معرفتنا بالظّواهر الطّبيعيّة، وفَهمنا كيف تعتمد هذه الظّواهر على العلّة الأولى، وكيف تحدث متطابقةً مع قوانين الطّبيعة الأزليّة».

لا يعتقد سبينوزا أنّ على المرء أن يسلّم بلاهوته الميتافيزيقيّ كي يتوصّل إلى درسٍ ذي قيمةٍ. ومن الواضح أنّه لا يتوجّه إلى أولئك الذين اقتنعوا بتصوّره في الله أو الطّبيعة (وربّما على ضوء **علم الأخلاق**)، بل أيضًا إلى أولئك الذين قد لا يزالون متمسّكين بالأفكار الدّينيّة التّقليديّة. وحتّى هؤلاء على الرّغم من ثباتهم على تصوّرٍ باطلٍ ومؤنسنٍ لله فهم يحتاجون أقلّه إلى أنْ يعوا أنّ «إرادة الله وأوامره» (وهما مفهومان يرفضهما سبينوزا) خير ما يتجلّى

(56) TTP VI, G III.89; S 78.

ظهورهما في طرق العالم المنظّمة التي سبّبها الله. هذه الأحداث التي تبقى أسبابها الطّبيعيّة مخفيّةً لا تقدّم «معرفةً عليا عن الله» بقدر ما تقدّمه أعمال الطّبيعة التي ندركها بوضوحٍ وتميّزٍ، على الرّغم من أنّها «تثير المخيّلة والدّهشة». ويخلص سبينوزا إلى أنّنا «لا نستطيع معرفة الله ولا وجوده ولا عنايته انطلاقًا من المعجزات، وأنّ هذه الأشياء خير ما يمكن استدلالها من نظام الطّبيعة الثّابت غير المتغيّر»[57].

تستطيع قراءة سبينوزا الطّبيعانيّة للعناية الإلهيّة في **الرّسالة** أن تلائم أيضًا سمةً مهمّةً في النّظرة الدّينيّة الشّائعة للعناية، وهي تلك التي تصوّر الله مدير نظام مكافآتٍ وعقوباتٍ. إنّ الإله ذا العناية في التّقاليد الإبراهيميّة يضمن، في المدى الطّويل أقلّه، أنْ تَلقى الفضيلة والرّذيلة عند البشر عاقبتهما العادلة. هذا هو البعد الأخلاقيّ للعناية الموجّهة نحو الأفراد والتي دعاها الفلاسفة اليهود «العناية المتميّزة» «special providence» كي يميّزوها عن «العناية العامّة» «general providence» التي تكمن في قوانين الطّبيعة وتلقي على كلّ فصيلةٍ خصائص أساسيّةً للنّجاة (مثلًا العقلانيّة عند البشر، أو السّرعة عند الغزلان)[58]. ولكن ما لا يجيزه سبينوزا هو التّوزيع لمكافآت الفضيلة الّذي يُؤدّيه فاعلٌ أخلاقيٌّ ذكيٌّ، أي شخصٌ لطيفٌ، يستغني عن الثّواب استغناءً حرًّا.

يبيّن سبينوزا في **علم الأخلاق** أنّ الشّخص الفاضل يسعى خلف الأفكار الصّحيحة والتّامّة ويكتسبها، أي يفهم الطّبيعة ومساراتها فهمًا عقلانيًّا معمّقًا. وكما رأينا سابقًا، توفّر هذه المعرفة العقلانيّة بصيرةً إلى ماهيّات الأشياء، بخاصّةٍ إلى المسارات التي تعتمد على أسبابها العليا في الطّبيعة بالضّرورة، وذلك خلافًا للمعلومات التي تصل عن طريق الحواسّ أو المخيّلة.

(57) TTP VI, G III.85-86; S 75.

(58) انظُر مثلًا (Maimonides, *Guide of the Perplexed* III.17-18). لدراسةٍ عامّةٍ عن موقف الفكر العقلانيّ اليهوديّ القروسطيّ من مسألة المعجزات، انظُر (Nadler 2009b).

ويصرّ سبينوزا على أنّ معرفة الله أو الطّبيعة وكيف ترتبط الأشياء بها هي ذات فائدةٍ كبرى للبشر على ناحيتين.

النّاحية الأولى، يقترح سبينوزا أنّ فهم ماهيّات الطّبيعة وقوانينها يوفّر للفرد الفاضل الأدوات التي يحتاج إليها ليتجاوز عقبات الحياة. إنّ مسارات الطّبيعة شفّافةٌ عند الشّخص المكتمل عقلانيًّا. إنّ قدرته على التّلاعب بالأشياء وتجنّب المخاطر هي أكبر من قدرة الشّخص الذي تسيّره الحواسّ والمخيّلة، وتاليًا يخضع إلى الحظّ وما قد يعرض طريقه. أمّا الشّخص الفاضل فلديه سلطان أكبر على الأحداث؛ فيما يكمن الآخرون تحت رحمة الحظّ السّعيد. فالمعرفة المعمّقة في الأشياء تفيد المرء على هذا النّحو العمليّ.

النّاحية الثّانية، وهي الأهمّ، إنّ المعرفة الحقّة عند الشّخص الفاضل هي مصدر السّعادة اللّازمة، وسلام الذّهن العصيّ على تقلّبات الحظّ. حينما يفهم الشّخص الطّبيعة يلحظ فيها ضرورة الأشياء كلّها، بخاصّةٍ واقعة أنّ الموضوعات التي يقدّرها في ذهابها وإيابها لا تقع تحت سيطرته. إذ يلحظ مثلًا أنّ الأجسام كلّها مع حالاتها وعلاقاتها، ومن ضمنها جسمه الخاصّ، تلزم بالضّرورة عن ماهيّة المادّة (الامتداد) وعن القوانين الكلّيّة للفيزياء، كما يلحظ أنّ الأفكار كلّها، ومن ضمنها خواصّ الأذهان جميعها، تلزم بالضّرورة عن ماهيّة الفكر وقوانينه الكليّة.

لا تستطيع هذه البصيرة إلّا إضعاف قوّة الانفعالات اللّاعقلانيّة وسلطانها على الفرد. وهنا تكمن الفوائد الطّبيعيّة، أو مكافآت الفضيلة. عندما يبلغ الشّخص مستوًى عاليًا من فهم الطّبيعة، ويدرك أنّه غير قادرٍ على التّحكّم بما يعترض طريقه أو بما يُسلَبُ منه، يصبح أقلّ قلقًا حيال الأمور، ولا يحكمه انفعالا الأمل والخوف حكمًا مطلقًا بما قد يظهر أمامه أو لا يظهر. كما أنّه لن يكون مهووسًا بفقدان ممتلكاته، ومن غير المرجّح

أن تسيطر عليه المشاعر عند استحصاله عليها وفقدانه إيّاها. سيقيّم هذا الشّخص الأشياء كلّها بمزاجٍ رزينٍ، ولن تؤثّر عليه أحداث الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، تأثيرًا غيرَ متّزنٍ ولاعقلانيًا. ستكون حياته هادئةً، فلن يخضع إلى اضطرابات الانفعالات الفجائيّة، فتكون النّتيجة ضبطَ الذّات وسكونًا في العقل.

«كلّما ارتبطت معرفة أنّ الأشياء ضروريّةٌ بالأشياءِ الجزئيّة التي نتخيّلها بوضوحٍ وتميّزٍ كلّما عَظُمَت قوّة الذّهن على الانفعالات، كما تؤكّد التّجربة على ذلك. إذ نرى الحزنَ على فقدان بعض الخير مخفّفًا حينما يدرك الرّجل الذي فقده أنّ هذا الخير لا يدوم. وعلى هذا النّحو لا نرى أحدًا يشفق على الرُّضّع بسبب عجزهم عن النّطق، والمشي، والتّفكير، أو بسبب كونهم يعيشون سنينَ لا يعون فيها ذواتهم [لأنّنا نعتبر الطّفولة شيئًا طبيعيًّا وضروريًّا]»[59].

ما يسمّيه سبينوزا «الشّخص الحرّ»، وهو الفرد الفاضل الذي «يعيش تبعًا لأوامر العقل وحده»[60]، يتحمّل تقلّبات الحظّ برصانةٍ، فلا يقوم إلّا بما يعتقد أنّه «الأهمّ في الحياة»، حيث ينبذ السّعي خلف الخيرات الأرضيّة أو يقلق بشأنها، ولا يشغل نفسه في التّفكير بالموت. إنّ إدراكه لمكانته في خطّة الأشياء الطّبيعيّة يجلب له السّعادة والطّمأنينة.

إذن لدى الفضيلة ثوابها. إنّ النّتيجة الطّبيعيّة للسّعي خلف الفهم والمعرفة واكتسابهما هي الرّفاهيّة[61]. إنّ حرّيّتنا وازدهارنا المادّيّ والنّفسيّ يعتمدان مباشرةً على معرفتنا بالطّبيعة، ومن ضمنها فهمنا لضرورة الأشياء كلّها وإدراك موقعنا في العالم. إنّ الفضيلة هي مصدر السّعادة الملزمة

(59) *Ethics* VP6s.

(60) *Ethics* IVP67.

(61) يكتب سبينوزا في علم الأخلاق أنّ الفضيلة الإنسانيّة هي السّعادة: «ليست الغبطة ثواب الفضيلة، إنّما الفضيلة نفسها» (*Ethics* VP42).

المتحرّرة من الحظّ. وهذه هي الفائدة الحقّة والكاملة للفضيلة، حيث تشكّل نوعًا مميّزًا من العناية في نظام سبينوزا، وهو نوعٌ محصورٌ بالكائنات العاقلة.

طبعًا لدى سبينوزا حسٌّ مهمٌّ حيث يكون **كلّ شيءٍ** فيه نتيجة العناية الإلهيّة. لا شيءَ يحدث في الطّبيعة إلّا وخلفه كان الله أو الطّبيعة، ومهما يحدث فيها لا بدّ أن يحدث في الطّبيعة، فما من شيءٍ خارج الطّبيعة. هكذا الفوائد والأضرار **كلّها** التي تلحق بالشّخص وبأيّ شيءٍ هي نتيجة العناية الإلهيّة، وليست السّعادة هي النّتيجة الطّبيعيّة للفضيلة فحسب. عندما يعاني الشّخص الفاضل أو السّيّئ فهذا أيضًا نتيجة العناية.

ولكن من منظور البشر الفاعلين فإنّ الأمر فيه فرقٌ شاسعٌ إذا كانت الفوائد عشوائيّةً (انطلاقًا من حكم منظور الفاعل وملاءمته) ووفقًا للطّرق المختلفة والمتعدّدة التي يتخبّط فيها الفاعل بالأشياء الخارجيّة من جهةٍ، أم إذا كانت الفوائد مقصودةً ومُتحكّمًا بها من جهةٍ أخرى.

وهذا هو التّمييز الذي يظهر في **الرّسالة** بين «العون الخارجيّ لله » «external help» (*auxilium externum*) وبين «عونه الدّاخليّ» «internal help» (*auxilium internum*):

«إن يكن بمقدور الطّبيعة الإنسانيّة أنْ تحافظَ بقوّتها وحدها على وجودها فستدعى بحقٍّ عون الله الدّاخليّ. أمّا ما تصبّه قوّة الأسباب الخارجيّة في مصلحة الإنسان فيُسمّى بحقٍّ عون الله الخارجيّ»[62].

إنّ العون الخارجيّ هو الظّروف التي نجد أنفسنا فيها عبر سير الأسباب الخارجيّة؛ وبحسب سبينوزا غالبًا ما تكون الأمور مسألة «حظٍّ» «fortune» وأسبابًا تتخطّى سيطرتنا، إنّها العناية الفاعلة على نحوٍ عامٍ. لكنّ العون الدّاخليّ قائمٌ في القوّة المستمدّة من الله أو الطّبيعة، نظرًا إلى أنّه يشكّل الكينونة الأساسيّة عند كلّ فردٍ (وهو ما يسمّيه سبينوزا في **علم الأخلاق**

(62) TTP III, G III.46; S 36.

السّعي أو الجهد «*conatus*»). يكمن العون الدّاخليّ في الإنسان الذي تحرّكه هذه القوّة بإرشاد العقل، فيكتسب المعرفة عبر مصادره الخاصّة، وتاليًا يزيد من رفاهيّته فيكسب امتيازًا في العالم.

إذن باستطاعة سبينوزا أن يوافق على أنّ العناية تعطي في مجالها الشّخص الفاضل مكافآتٍ أو فوائدَ. ولكن لا تدخّلات خارقة للطّبيعة أو انتهاكات لقوانينها تتطلّبها هذه العناية «المتميّزة»، إنّما هذه العناية هي عمليّةٌ طبيعيّةٌ تمامًا، حيث تلزم بعض النّتائج بالضّرورة عن بعض الأسباب، بسبب قوانين الطّبيعة. وأيّ تنازلاتٍ لفظيّةٍ وضعها سبينوزا في **الرّسالة** في ما يخصّ «مشيئة الله وأوامره» أو في العناية الإلهيّة فهي منسجمةٌ مع المشروع الطّبيعانيّ العامّ للفيلسوف، كما تتّفق مع نفيه المطلق للمعجزات.

6 نصّ الكتاب المقدّس

أمضى سبينوزا آخر أيّام حياته في منزلٍ في بافيليونسغراخت «Paviljoensgracht» في لاهاي عندما وافته المنيّة في فبراير سنة 1677. كان هندريك فان دير سبيك «Hendrick van der Spyck»، وهو رسّامٌ محترفٌ، مالك المنزل الذي شغر فيه الفيلسوف غرفةً واحدةً في الطّابق الأوّل. وخطّط فان دير سبيك لإقامة مزادٍ على ثياب سبينوزا، وأثاثه، وممتلكاته الأخرى، تسديدًا لبعض ديون الأخير، وتحصيلًا للأرباح. وفي أثناء التّحضير لإقامة المبيع استلم كاتب العدل ويلم فان دِن هوف «Willem van den Hove» في مارس قائمة جرد الممتلكات. ووجدت بين ممتلكات سبينوزا مكتبةٌ كبيرةٌ نسبيًّا حوت كتبَ فلسفةٍ، وعلمٍ، ورياضيّاتٍ، ودينٍ، وسياسةٍ، وأدبٍ (شملت الشّعر). لقد كان الرّجل قارئًا انتقائيًّا ومتعدّد اللّغات، إذ وُجدت فيها شروحات التّوراة بالعبريّة، والتّواريخ والأعمال الدّراميّة الكلاسيكيّة باللّاتينيّة، ورسائلُ هولّنديّةٌ في الطّبّ والسّياسة، وأعمالٌ كوميديّةٌ إسبانيّة. امتلك سبينوزا كتاب **ملاحظاتٍ طبّيّةٍ** «*Observationes medicae*» لنيقولاس تولب «Nicholas Tulp» الذي خلّد محاضرته في علم التّشريح الفنّان رامبرنت «Rembrandt» في لوحته المشهورة، كما كان لديه كتاب أشعار فرانشيسكو غومز دي كويفيدو «Francisco Gómez de Quevedo»، وهو كاتبٌ إسبانيٌّ من العصر الذّهبيّ للأدب الإسبانيّ، فضلًا على أعمال ماكيافيللي الكاملة «Machiavelli». كذلك عُثر في مكتبته على

هاغاداه عيد العبور «Passover haggadah»، ودليلٍ إلى اللّسان الإغريقيّ القديم، ومعجمٍ إيطاليٍّ.

كذلك امتلك سبينوزا خمسَ نُسخٍ من الكتاب المقدّس، إذ ثمّة طبعتان منه باللّاتينيّة، وتعود واحدةٌ منهما إلى سنة 1541، وكتابان مقدّسان بالعبريّة: وهي طبعة بوكستورف «Buxtorf» سنة 1618 «*Biblia Sacra Hebraica*»، فضلًا على طبعةٍ بندقيّةٍ نُشرت سنة 1639. وكمعظم أعضاء كنيس تلمود التّوراة في أمستردام غالبًا ما قرأ سبينوزا الكتاب المقدّس بالإسبانيّة، والتّرجمة التي عُثر عليها في مكتبته قد نُشرت في أمستردام سنة 1646. إذ جرت العلاقات التّجاريّة والعائليّة عند السّفارديم الهولنديّين «Dutch Sephardim» باللّسان البرتغاليّ، فقد تحدّثوا في مطابخهم وشوارعهم اللّغة التي اعتبرها معظمهم لسان بلدهم الأمّ. وحتّى أولئك الذين لم يملكوا خلفيّةً إيبيريّةً في المجتمع، كمثل الحاخام مورتيرا، وهو يهوديٌّ أشكنازيٌّ أصله من البندقيّة، فقد وجب عليهم تعلّم البرتغاليّة إذا أرادوا الاندماج في هذا العالم الكوزموبوليتانيّ «cosmopolitan» ذي الرّوابط الوثقى. ولكن حينما تعلّق الأمر بالأدب المقدّس أو بالأعمال الثّقافيّة العليا، سواءٌ أدراسةً للتّوراة كانت أم للدّراما الأدبيّة، فالصّفحات التي كان يقلبها «عبرانيّو الأمّة البرتغاليّة» في أمستردام كُتبت بالإسبانيّة (ومعظمهم امتلك فكرةً عامّةً عن اللّسان العبريّ).

إنّ معاصري سبينوزا، كمثل الأجيال التي سبقتهم، افترضوا افتراضًا قطعيًّا حول أصل الكتاب المقدّس، بصرف النّظر عن فكرة إذا قرؤوه بالإسبانيّة، أو العبريّة، أو اللّاتينيّة، أو الهولنديّة. فالكلفينيّون، واللّوثريّون، واليهود في أمستردام، فضلًا على سكّانها الكاثوليك الذين تابعوا إقامة شعائرهم في بيوتٍ خاصّةٍ (تجنّبًا للمضايقات)، كلّهم اعتقدوا أنّ لدى الكتاب المقدّس مصدرًا إلهيًّا. كان كاتبه الله فعليًّا، حيث بلّغت عباراته

تبليغًا أمينًا (ومجازيًّا أحيانًا) أفكار الله وأوامره، كما وصفت أفعاله.

ولكن يشير هذا الافتراض إلى أنّ الكتاب المقدّس هو نصٌّ بشريٌّ وتاريخيٌّ. فقد أوحى الله رسالته للبشر الذين كتبوها في لحظاتٍ معيّنةٍ من الزّمن. والكلمات التي ظهرت مطبوعةً عند القرّاء المعاصرين قد دوّنها وتداولها الأنبياء القدماء. وتبعًا للتّقليد كتب موسى الأسفار الخمسة الأولى «Pentateuch»، أي أولى أسفار الكتاب المقدّس العبرانيّ. فيما تعاقب أفرادٌ (يشوع، وصموئيل، وداوود، وإرميا، وهكذا دواليك) على تأليف الأسفار التي حملت أسماءَهم أو السّير التّاريخيّة التي أدّوا فيها دورًا مهمًّا. ولكن في خطّة الله الكبرى ليس هذا الأمر سوى تفصيلٍ تاريخيٍّ عابرٍ. فقد كان المؤلّفون الفانون مختارين لتلقّي المحتوى الأزليّ، حيثُ كُلّف النّسّاخ بتدوين كلام الله تدوينًا دقيقًا، وسرد تاريخ شعب الله المختار. إذ نقلت مخطوطاتهم قصّةً، وكما وضعت شرائعَ إلهيّةً وأزليّةً. وانطلاقًا من المنظور التّقليديّ ليس النّصّ المقدّس نتيجة صُدَفٍ تاريخيّةٍ ولا ردًّا عليها.

يُهاجمُ سبينوزا في الفصل السّابع وصولًا إلى العاشر في **الرّسالةِ** الرّأيَ القائِلَ إنّ النّصّ المقدّس إلهيٌّ. إذ يستنتج أنّ الكتاب المقدّس العبرانيّ **لا يكمن** مصدره في وحيٍ خارقٍ للطّبيعة، بل إنّه ضربٌ من الأدب، وُلد نتيجة الظّروف السياسية للشّعب الإسرائيليّ القديم. وأسّس سبينوزا حجّته على مجموعةٍ من الاعتبارات الفلسفيّة، واللّسانيّة، والتّاريخيّة، كذلك على الميتافيزيقيا الخاصّة به في الله أو الطّبيعة (المطروحة ضمنيًّا في **الرّسالة**)، وعلى آرائه في النّبوّة والمعجزات.

لم يكن سبينوزا الشّخص الأوّل الذي يشدّد على تاريخيّة الكتاب المقدّس. إذ وُجد تقليدٌ طويلٌ من المقاربات النّقديّة تجاه النّصوص الكتابيّة، بخاصّةٍ بعد عصر الإصلاح الدّيني. فاللّاهوتيّون الكاثوليك والبروتستانت حثّوا قبله على اتّخاذ دراسةٍ فقهيّةٍ وتاريخيّةٍ للنّصّ المقدّس العبرانيّ، لأنّهم

اعتبروا النّصّ المكتوب والمطبوع صنيعة أيادٍ بشريّةٍ كانت عرضةً لمغالطات النّقل كلّها (خلافًا لمحتوى النّصّ الذي اعتبروه إلهيًّا). وفيما دعت مبادئ الإصلاح إلى العودة إلى «النّصّ نفسه»، أي اطّلاع المؤمنين المباشر على صفحات الكتاب المقدّس (من دون أن يكونوا متعلّمين بالضّرورة) وذلك بهدف فهم دروسه الأخلاقيّة الواضحة واليسيرة، فقد تابع الإنسانويّون النّهضويّون وإنسانويّو العصر الحديث المبكر «humanists» دراساتهم الفقهيّة واللّسانيّة كي يتوصّلوا إلى مقاصده التّاريخيّة «الأصيلة». وفي حلول القرن السّابع عشر، اكتمل تقليدٌ متكاملٌ من الاهتمام الأكاديميّ بأصل مخطوطات الكتاب المقدّس وصولًا إلى طبعاته المعاصرة[1].

خذ مثلًا الإنسانويّ الهولنديّ الكاثوليكيّ ديسيدريوس إرسموس «Desiderius Erasmus» الذي أصرّ في القرن السّادس عشر على الاستعانة بمصادر اللّغة الأيصلة (اليونانيّة والعبريّة)، والكتّاب الكلاسيكيّين، وكتابات آباء الكنيسة لتقييم النّسخة العاميّة (اللّاتينيّة) للأناجيل «Vulgate» وتنقيحها، الذي وضعها القدّيس هيرونيموس «Jerome»، كما لتأليف شرحه الخاصّ للمزامير وغيرها من الأسفار المقدّسة. وعلى الرّغم من أنّ هذه الدّراسة لم تَرقْ للسّلطات الكنسيّة، خصوصًا لأنّها استُخدمت لأهدافٍ جداليّةٍ، فقد أدان لاهوتيّو الكنيسة إراسموس إدانةً على وقاحته، وحتمًا لم يكن الأمر جديدًا، بخاصّةٍ في إطار الجامعات. لكنّ سبينوزا أخذ الدّراسة التّاريخيّة لنصّ الكتاب المقدّس، تحديدًا ذاك السّؤال الرّتيب القائم حول تأليفه، أبعد من المفكّرين السّابقين. فقد افتتح سبينوزا الدّراسة الحديثة لمصدر الكتاب المقدّس أكثر من غيره، وذلك بسبب استعداده للذّهاب حيثما يقوده الدّليل التّاريخيّ والنّصيّ، بقطع النّظر عن التّداعيات الدّينيّة. وقد يرى قرّاءٌ متعدّدون ومعاصرونَ الكتاب المقدّس

(1) للاطّلاع على مراجعةٍ عامّةٍ ومحكمةٍ عن هذا التّقليد انظُر: (Saebø 2000and 2008).

أنّ فكرة كون مؤلّفيه بشرًا يتطرّقون إلى المسائل الاجتماعيّة والسّياسيّة في زمنهم هي مفهومٌ عاديٌّ تمامًا[2]. لكنّ النّتائج التي توصّل إليها سبينوزا عن أصول النّصّ المقدّس وتاريخ نقله ودلالاته صدمت معاصريه تمامًا كمثل موقفه في المعجزات.

***

يُعتقد أنّ موسى النّبيّ كتب كلّ كلمةٍ من التّوراة. كما أقرّ هوبز بامتعاضٍ أنّ هذا مبدأٌ لا جدالَ فيه، أقلّه في الأديان الإبراهميّة، وبخاصّةٍ في الدّوائر الدّينيّة التّقليديّة والخارجة عن الإطار الأكاديميّ. ويقول في **اللّاوياثان**: «ويُعتقد أنّ مؤلّفه [النّصّ المقدّس] الأوّل والأصيل هو الله»[3]. وتحديدًا وهب الله وصاياه كلّها إلى موسى على جبل سيناء، كما نقل إليه قصّة الخلق، وهي قصّة الأجيال التي سبقت موسى، فضلًا على الاضطرابات اللّاحقة التي أقلقت الإسرائيليّين. ويُقال إنّ موسى قد جمع هذه الموادّ الشّرعيّة، والتّاريخيّة، والسياسية، والدّينيّة، والميتافيزيقيّة في عملٍ واحدٍ تداولته الأيادي عبر العصور من دون تحريفٍ أو إفسادٍ. وهذا ما يضمن تأليفه الإلهيّ، وتاليًا يحسم صوابيّته الأزليّة: لقد وصلت هذه الكتب مباشرةً من الله إلى النّبيّ موسى، ومن ثمّ إلى الشّعب من دون انقطاعٍ في النّقل، وتاليًا لا نقاش في مسألة إذا كانت تمثّل كلام الله حقًّا.

ومن الجليّ أنّ هذا الموقف يواجه مشكلاتٍ خطِرَةً عند معظم القرّاء ذوي البصيرة من مختلف الأديان (أو التّوجّهات المعادية للأديان) عبر التّاريخ. إذ اقترح عددٌ من الشّارحين اليهود والمسيحيّين في أثناء محاجّته بناءً على النّصّ المقدّس، والوقائع التّاريخيّة المعروفة، والمبادئ التّجريبيّة الواضحة

(2) انظُر خصوصًا: (Friedman 1987).

(3) *Leviathan* III.xxxiii.21, Hobbes 1994, 259.

(كالقول الشّعبيّ «لا يسرد الموتى حكاياتهم»)، بحذرٍ شديدٍ (وضمنيًّا أحيانًا) أنّ موسى لم يكن ليكتب كلّ شيءٍ في الأسفار الخمسة الأولى. والحقّ أنّ سؤال إذا كان موسى قد ألّف كلّ جزءٍ من الأسفار الخمسة الأولى أم لا، لم يكن أمرًا جديدًا في زمن سبينوزا، وكذلك الزَّعْم أنّه لم يكتب شيئًا منها.

أمّا المشكلة الأكثر خطورةً فهي مرتبطةٌ بقصّة موت موسى نفسه. إذ يُستحال بديهيًّا على المرء أن يكتب موته ودفنه بنفسه. وكذلك حكماء التّلمود الملتزمون بمبدأ أنّ كتاب التّوراة كلّه قد كتبه موسى أقرّوا أنّ الآيات الثّماني الأخيرة قد أضافها يشوع[4].

أمّا إبراهيم بن عزرا، وهو مفسّرٌ من القرن الثّاني عشر، فدفع الأمر نحو موقفٍ أبعد، على الرّغم من حذره من التّصريح برأيه علنًا. إذ اقترح في شرحه للأسفار الخمسة الأولى أنّ عدد العناصر في النّصّ تقود إلى نتيجةٍ مفادها أنّه ثمّة العديد من الآيات قد لا يكون مؤلّفها موسى. وفي ملاحظاته على الآية السّادسة من الفصل الثّاني عشر من سفر التّكوين («والكِنْعانِيُّونَ حينَئِذٍ في الأَرْضِ»)، ويقول ابن عزرا: «ثمّة معنًى مخفيٌّ في هذا النّصّ، وليصمتنَّ كلّ من يفهمه». إذ يُستمدّ «المعنى المخفيّ» من تركيب الجملة، ويبدو أنّ الآيَةَ حينما كُتبت لم يعد بنو كنعان قاطنين في هذه الأرض، حيثُ طردهم الإسرائيليّون (بقيادة يشوع)، لذا كُتبت هذه الآية جيلًا أقلّه بعد موسى. كذلك في شرحه الآية الأولى من الفصل الأوّل من سفر التّثنية («هذا هُوَ الكَلامُ الَّذي كَلَّمَ بِهِ مُوسى كُلَّ إِسْرائيلَ في عِبرِ الأُرْدُن، في البَرِّيَّةِ، في العَرَبَةِ، مُقابِلَ سوف، بَيْنَ فاران وتوفَل ولابان وحَصيروت ودَيذَهَب»)، يحاول ابن عزرا التّفتيش عن المعنى المقصود من هذه الآية، لأنّ موسى لم يعبر نهر الأردن. ويخلص في تأويله لهذا المقطع بالإشارة بإبهامٍ إلى «أنّك إذا فهمت سرّ الثّانية عشرة وكذلك فهمت جملة «فَكَتَبَ مُوسى» (سفر تثنية الاشتراع

(4) Babylonian Talmud, Bava Batra 14b.

31:22)؛ وجملة «والكِنْعانِيُّونَ حينَئِذٍ في الأَرْضِ» (سفر التّكوين 12:6)؛ وجملة «في الجَبَلِ الرَّبُّ يرى» (سفر تكوين 22:14)؛ و«سَرِيرُهُ [عوج] سَرِيرٌ مِنْ حَديدٍ» (سفر تثنية الاشتراع 3:11) فتكون قد بلغت الحقيقة»[5]. وعمومًا يتّفق الشّارحون على أنّ ما يقصده ابن عزرا هو أنّ موسى لم يكتب الآية الثّانية عشرة الأخيرة من سفر التّثنية (وهذا هو «سرّ الثّانية عشرة»)، كذلك لم يكتب الآيات الأخرى المذكورة. إذ لم يكن موسى ليشير إلى نفسه في صيغة الغائب («فَكَتَبَ مُوسى...»)، كما لم يكن بحاجةٍ إلى تقديم دليلٍ على طول عوج، وهو ملك باشان العملاق، عبر ذكر سريره، لأنّ حجمه العجيب كان معروفًا لدى معاصريه. زد على ذلك أنّ الهيكل لم يكن قائمًا عندما كان موسى لا يزال حيًّا («في الجَبَلِ الرَّبُّ يرى»). إذن، تشير «الحقيقة» إلى وجود جُمَلٍ في التّوراة لم يؤلّفها موسى نفسه بل أضافها آخرون بعده.

ما يشير إليه ابن عزرا هو مزعمٌ محدودٌ جدًّا (ولا يجرؤ على التّصريح به علنًا لئلّا يتوصّل بعض القرّاء إلى أنّ موسى لم يكتب الكثير من الآيات الأخرى، أو ربّما لم يكتب فصولًا كاملةً). وما يزال ابن عزرا يعتقد أنّ موسى قد كتب الأسفار الخمسة الأولى كلّها تقريبًا؛ وحتمًا **لن** يوافق على ما يطرحه سبينوزا في **الرّسالة** «أنّ النّبيّ لم يكن مؤلّف الأسفار الخمسة الأولى إنّما أحدٌ آخر عاش بعده»[6].

اطّلع المفسّرون اليهود والمسيحيّون على شرح ابن عزرا، وظنّ بعضهم أنّ الأسئلة التي أثارها أسئلةٌ معقولةٌ. والحقّ أنّ بعض اللّاهوتيّين المعروفين قد حوّلوا إشاراته المبطّنة إلى نتائجَ جليّةٍ. على سبيل المثال، لم يمانع لوثر من ألّا يكون موسى قد كتب بعض الأسطر من الأسفار الخمسة الأولى بنفسه.

(5) Ibn Ezra 1976, 2:213-15; 2001, 5:3.

(6) TTP VIII, G III.118; S 106.

لمراجعة تقييمٍ لقراءة سبينوزا لموقف ابن عزرا من مسألة تأليف موسى الأسفار الخمسة انظر: (Harvey 2010).

وركّز بعض الشّارحين على عزرا النّاسخ الذي عاش في مرحلة الهيكل الثّاني، بأنّه صاحب تلك الآيات التي لم يكتبها يشوع، فسبقوا بذلك مزعم سبينوزا الرّاديكاليّ عن الأسفار الخمسة الأولى كلّها[7].

هكذا في حلول القرن السّابع عشر، وفي إطار الاحترام، أصبَح أمرًا واقِعًا اقْتِراحُ أنّ بعض المقاطع في الأسفار الخمسة الأولى ما كانَ موسى كاتِبَها بنفسه. ولم يلتزم النّاس جميعهم بهذه الفكرة، وحتّى نقّادها أخذوها على محمل الجدّ. أمّا ما شارف على تخطّي حدود الاحترام، على الرّغم من كونه من ضمن مجال النّقاش المشروع فهو المفهوم القائل إنّ النّصّ المقدّس العبرانيّ كلّه الذي وصلتنا نسخته الحاليّة من موسى والأنبياء الآخرين قد رتّبه محرّرٌ متأخّرٌ، أو مجموعةٌ من المحرّرين، لكنّ المصادر التي كانت في متناول أيديهم هي موسويّةٌ أصيلةٌ. على سبيل المثال، حاجّ اللّاهوتيّ الكاثوليكيّ أندرياس ماسيوس «Andreas Masius» في كتابه في يشوع *Iosuae imperatoris historia illustrate atque explicata*» (Antwerp,» 1574) في أنّ الموادّ الموسويّة واليشوعيّة البحتة «قد جُمِعت ورُتّبت في مجلّدٍ واحدٍ بوساطة عزرا، وربّما ساعده زملاؤه في الكنيس الكبير»[8].

لكنّ سبينوزا دفع بالأمور نحو حدٍّ متطرّفٍ، وتخطّى الخطوط التي وضعها معاصروه. ولكنّه لم يكن الوحيد الذي فعل ذلك، وكما سنرى لاحقًا شاركه آخرون في تلك الحقبة موقفه أنّ الكتاب المقدّس كلّه وثيقةٌ بشريّةٌ. ولكن لم تكن هذه الصّحبة معزّيّةً، ولم تصدّ الهجمات التي تلقّتها **الرّسالة**، بل ضاعَفَتْها.

***

(7) انظُر: (Malcolm 2002, 402-10).

(8) Malcolm 2002, 408.

يدرك سبينوزا تمامًا خطورة الموقف الذي يتّخذه في **الرّسالة:** «يُعتقد أنّ مؤلّف الأسفار الخمسة هو موسى، وهو موقفٌ دافع عنه الفرّيسيّون «Pharisees»[9] دفاعًا شرسًا حيثُ اعتبروا أيّ موقفٍ آخر هرطقةً»[10]. ولكنّ مناقشته لهذه العقيدة أمرٌ مهمٌّ في مشروعه اللّاهوتيّ السّياسيّ. فقد أدرك سبينوزا أنّ أكثر أدوات السّلطات الكنسيّة تأثيرًا لتبرير تحكّمها بالسّلطة هو الكتاب المقدّس، لأنّ توسّع سلطة الكنيسة في الجمهوريّة الهولنديّة قد أقلقه، بخاصّةٍ تدخّل القساوسة الكلفينيّين في الشّؤون العامّة وفي حياة المواطنين الخاصّة[11]. إذ زعموا أنّ أفعالهم مسندةٌ على كلمة الله، وتمسّكوا بالكتاب المقدّس مصدرًا لسلطتهم الأخلاقيّة، والاجتماعيّة، والسياسية. أضف إلى ذلك، أنّهم خصّوا أنفسهم بوظيفة المؤوّلين المؤهّلين لقراءة النّصّ المقدّس وتفسيره بحسب غاياتهم. لذا كتب سبينوزا:

> «نسمع من كلّ جانبٍ الرّجالَ يقولون إنّ الكتاب المقدّس هو كلام الله، مُعلّمًا البشريّة الغبطةَ الحقّة، أو درب الخلاص... ونبصر معظم الرّجال مستعرضينَ أفكارهم الخاصّة وكأنّها كلام الله، وتكمن غايتهم الرّئيسة في إكراه الآخرين على التّفكير مثلهم، فيما يستخدمون الدِّين حجّةً. إنّنا نرى أنّ انشغال اللّاهوتيّين الأوّل هو الاستخلاص من النّصّ المقدّس أفكارهم المبتدعة اعتباطيًّا، ثمّ يزعمون مرجعيّتها الإلهيّة»[12].

كان التّلويح بالكتاب المقدّس (ولا يزال) أداةً قويّةً لاجتذاب الجموع، والنّخبة الحاكمة، إذ يصبح طريق البريديكانت الطّائفيّ، والمتشدّد، والمحافظ (تبعًا للسّياسة الهولنديّة) طريقَ الله.

(9) يستخدم سبينوزا مصطلح «الفرّيسيّين» للإشارة أيضًا إلى اليهود المعاصرين له.
(10) TTP VIII, G III. 118; S 105.
(11) انظُر: (Zac 1965, 8-9).
(12) TTP VII, G III.97; S 86.

هكذا، عبر إظهار سبينوزا أنّ الكتاب المقدّس ليس صنيعة إلهٍ خارقٍ للطّبيعة بل وثيقة طبيعيّة من صنع أيادي البشر، وعلى حدّ تعبيره المتهكّم «رسالةٌ للبشريّة أنزلها الله من السّماء»؛ وعبر إبرازه أنّ مؤلّف الأسفار الخمسة هو موسى، وأنّ النّصّ العبرانيّ كلّه ليس سوى تجميع أسفار أفرادٍ لم يكونوا معصومين أو متبحّرين في العلم، إنّما كانوا يكتبون تحت ظروفٍ تاريخيّةٍ وسياسيّةٍ مختلفةٍ، وأنّ هذه الأسفار بمعظمها قد تناقلتها الأجيال لتخلص إلى قائدٍ سياسيٍّ أو دينيٍّ. واختصارًا، عبر جعل التّوراة وأسفار الكتاب المقدّس الأخرى أعمالًا من الطّبيعة، واختزالها إلى أعمالٍ أدبيّةٍ عاديّةٍ (على الرّغم من قيمتها الأخلاقيّة)، فقد أمل سبينوزا في أن يحدّ من التّأثير الكنسيّ في السّياسة والمجالات الأخرى، وإضعاف المخاطر الطّائفيّة التي تواجه جمهوريّته العزيزة: «كي نهرب من هذا المشهد المرتبك، كي نحرّر أذهاننا من أحكام اللّاهوتيّين المسبقة، وكي نتجنّب التّسليم المتسرّع بالخرافات البشريّة بصفتها تعاليمَ إلهيّةً»، يصرّ سبينوزا على ضرورة لحظ ما يكون عليه النّصّ المقدّس، والتّنبه إلى «المنهج الصّحيح» لنقرأ هذا الكتاب بوساطته. «وإن لم نستدركْ هذا الأمر لن نعيَ على وجه اليقين ما يقصده الكتاب المقدّس أو الرّوح القدس في تعليمنا»[13].

يكمل سبينوزا حيث اعتقد أنّ سابقه القروسطيّ المشهور توقّف، إذ يبني على رسالة ابن عزرا المبطّنة، ثمّ يجمع أدلّةً إضافيّةً لإظهار أنّ مؤلّف الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدّس العبرانيّ لم يكن موسى بل «شخص عاش بعده بأجيالٍ». ويشير سبينوزا إلى واقعة أنّ كاتب هذه الأسفار غالبًا ما يشير إلى موسى بصيغة الغائب، ويقارنه بالأنبياء الذين تلوه («معلنًا أنّه تفوّق عليهم جميعهم»)، كذلك يسرد الكاتب أحداثًا حصلت بعد موت موسى («وَأَكَلَ بَنو إِسْرائِيلَ المَنَّ أَرْبَعِينَ سَنَةً، إلى أَنْ وَصَلوا إلى أَرْضٍ عامِرَةٍ،

(13) TTP VII, G III.98; S 87.

أَكَلوا المَنَّ إلى حين وَصَلوا إلى حُدودِ أَرْضِ كَنْعانَ» (سفر الخروج 16:35)، أي «إلى أن بلغوا الزّمن المذكور في سفر يشوع 5:12»، بحسب سبينوزا)، ويستعمل المؤلّف أسماء أماكن لم تُعرف بهذه التّسميات في زمن موسى، بل سُمِّيَت بهذه الأسماء بعد ذلك بسنين طويلةٍ (مثلًا، في الموضع الذي يشير فيه الكتاب المقدّس إلى أنّ إبراهيم «جَدَّ في إِثْرِهِم حَتَّى دان» (سفر تكوين 14:14)، يشير سبينوزا إلى أنّ المدينة لم تحمل ذلك الاسم «حتّى بعد موت يشوع سنينَ طويلةً». ويخلص سبينوزا (على الرّغم ممّا يصرّح به) إلى خلاصةٍ أقوى من خلاصة ابن عزرا أو أيّ شخصٍ في ذلك الزّمن، فيعلن صراحةً، بل يفترض: «وانطلاقًا ممّا ذُكر أعلاه من الواضح أنّ الأسفار الخمسة الأولى لم يكتبها موسى بل كتبها شخصٌ عاش بعد موسى أجيالًا كثيرةً»[14].

يقول سبينوزا إنّ ثمّة لبًّا موسويًّا أصيلًا في نصّ الأسفار الخمسة الأولى، وبناءً على شهادة الكتاب المقدّس نفسه يَعتقد أنّ موسى النّبيّ قد كتب ثلاثة أمورٍ: شهادةً عن الحرب التي خاضها ضدّ العماليق «Amalek»، ومسيرة الشّعب الإسرائيليّ (التي سمّيت «سفر حروب الله»)، وإعادة صياغةٍ مختزلةٍ «لوصايا الله وقوانينه» (والتي سمّيت «سفر العهد»)، وشرحًا مطوّلًا لوصايا الله والعهد القائم بين الله وشعبه المختار («سفر شريعة الله»). وطبعًا لَيْسَ هُناكَ أثرٌ عن هذه الأسفار الثّلاثة، ولا يمكن الرّبط بينها وبين الأسفار الخمسة. ولكنّ كاتب الأسفار الخمسة الحقيقيّ اطّلع أقلّه على «سفر شريعة الله» ثمّ «أضافه إلى عمله الخاصّ وفقًا لترتيبٍ سليمٍ»[15].

وعلى هذا النّحو يحاجّ سبينوزا أنّ يشوع نفسه لم يكن صاحب السّفر الذي حمل اسمه («فقد سُردت أحداثٌ جرت بعد وفاة يشوع») بل «كُتِبَت بعد يشوع بأجيالٍ طويلةٍ»؛ «ولا أحد ذا حصافةٍ في الرّأي بإمكانه الاعتقاد

(14) TTP VIII, G III.122; S 109.
(15) TTP VIII, G III.123; S 110.

أنّ [سفر القضاة] كتبه القضاة أنفسهم»؛ وأنّ صموئيل لم يؤلّف سفريه «طالما التّاريخ يستمرّ ساردًا سنينَ بعد موته»، ولا ألّف الملوك سفر الملوك الذين يظهرون فيه، إنّما استُمدّت هذه الأسفار كلّها من عددٍ من التّواريخ القديمة. لذا، «باستطاعتنا أن نستخلص أنّ الأسفار كلّها [في الكتاب المقدّس العبرانيّ] التي راجعناها هي صنيعة أيادٍ أخرى، وأنّ محتوياتها مسرودةٌ كمثل تاريخٍ قديمٍ»[16].

إذن، مَنْ كتب (أو أقلّه حرّر) النّصّ العبرانيّ؟ إنّ سبينوزا مقتنعٌ أنّ «المؤرّخ شخصٌ واحدٌ سعى إلى كتابة تواريخ اليهود من البداية وصولًا إلى خراب المدينة الأوّل». إنّ أسفار التّوراة والأسفار الأخرى مرتبطةٌ ببعضها من ناحية الموضوع، على الرّغم من المصادر المتنوّعة، كما مجمّعةٌ تجميعًا حذقًا في سرديّةٍ منظّمةٍ ومتماسكةٍ (حتّى لو لم تكن متكاملةً) ذات نقاط انتقالٍ سَلِسةٍ نسبيًّا من حقبةٍ تاريخيّةٍ إلى أخرى، أو من نظامٍ سياسيٍّ إلى آخر، حتّى يخلص سبينوزا إلى أنّ هُناكَ «مؤرّخًا واحِدًا» كان يكتب بعد أجيالٍ من حدوث الأحداث التي يسردها، و«وكان ذا غايةٍ واضحةٍ». وتتّضح لنا من السّرديّة نفسها غاية المؤرّخ: «لإبلاغ كلام موسى وأوامره،» وهو أوّل زعيمٍ للإسرائيليّين وأهمّهم، وكذلك «لبرهان حقيقتهم على مرّ التّاريخ»[17].

ويستنتج سبينوزا عدم إمكانيّة تحديد هويّة المؤرّخ بيقينٍ تامٍّ. ولكنّه يقترح كما اقترح مَن قبله أنّ الأدلّة كلّها تشير إلى عزرا، ويحسم النّصّ أنّ المؤلّف يُستحال عليه عيشه قبل منتصف القرن السّادس قبل الميلاد، لأنّه يذكر تحرير يواكيم ملك اليهوديّة من الأسر البابليّ، وهو حدثٌ حصل قرابةَ سنة 560 ق.م. كذلك يشير سبينوزا إلى أنّ نصّ الكتاب المقدّس نفسه يقول إنّ «عَزْرا وَجَّه قَلْبَه لِدَرسِ شَرِيعَةِ الرَّبِّ والعَمَلِ بها، ولِيُعَلِّمَ في

(16) TTP VIII, G III.125; S 112.
(17) TTP VIII, G III.125-126; S 112-113.

إِسْرائيلَ الفَرائِضَ والأَحْكام». (سفر عزرا 7:10) «وهو كاتِبٌ ماهِرٌ في شَرِيعَةِ موسى» (سفر عزرا 7:6)، ثمّ يستنتج سبينوزا: «هكذا لا يسعني تخيّل أحدٍ سوى عزرا مؤلّفًا هذه الكتب»[18]. دعا عزرا الأسفار الخمسة الأولى **بأسفار موسى** لأنّ حياة موسى هي موضوعها الأساس. وللسّبب عينه سمّى الأسفار الأخرى تبعًا **ليشوع، وقضاة إسرائيل، وراعوت، وصموئيل، والملوك**.

حتمًا، لم يؤلّف عزرا هذه الأسفار كلّها من العدم، كما لم يستطع إنهاء مشروعه، بل جمع تواريخ مختارةً وضعها مؤلّفون عبرانيّون قدماء، حيث نقل أحيانًا وقائعهم التي سردوها نقلًا حرفيًّا ذا نيّةٍ بتنقيحها وإلحاقها بسرديّةٍ واحدةٍ. فالموادّ من أسفار موسى، ويشوع، وأشعيا، وغيرها «جُمعت من دون تمييزٍ، ثمّ أُلحقت ببعضها بنيّة تنظيمها ومراجعتها في زمنٍ ملائمٍ»[19]. ويفترض سبينوزا أنّ عزرا مات قبل إتمام نسخته النّهائيّة من كتابه. بحسب سبينوزا، اختارت أجيالٌ كثيرةٌ بعد عزرا كتاباتٍ محدّدةً لضمّها إلى النّصّ المقدّس، فيما أَسْقَطَتْ أعْمالًا قديمةً أخرى، وحتمًا حدث ذلك بعد حقبة المكّابيّين (قرابة القرن الثّاني ق.م)، وربّما في مرحلةٍ متأخّرةٍ. ويشير سبينوزا إلى أنّ الفرّيسيّين هم على الأرجح الّذين فعلوا ذلك، ويعود الأمر إلى أنّ مواقفهم متأصّلةٌ في الدّفاع عن تقليدهم ورأيهم في الشّريعة ضدّ أخصامهم الصّدّيقيّين «Sadducees». «دعا علماء الشّريعة إلى عقد مجمعٍ لاختيار الأسفار التي ينبغي اعتبارها مقدّسةً والأسفار التي يجب إسقاطها»[20]. وبمعنًى آخر كانت العمليّة ذات دوافع بشريّةٍ وسياسيّةٍ.

أمّا النّتيجة فهي سلسلةٌ من الأعمال «المشوّهة» (*truncatum*)، والنّاقصة، والمحرّرة تحريرًا ناقصًا، كما يظهر لنا في وضع النّصّ المقدّس العبرانيّ الحاليّ وما يتضمّنه من تكرارٍ، واجتثاثٍ، وقصصٍ متقطّعةٍ،

(18) TTP VIII, G III.127; S 113.
(19) TTP IX, G III.131; S 118.
(20) TTP X. G III. 150; S 136.

وتسلسلٍ زمنيٍّ مضطربٍ، واتّساق غير واضح. إذ ثمّة تفسيران لخلق العالم يختلفان في نواحي مهمّةٍ لا يمكن التّوفيق بينها؛ فالجيوش الفلسطيّة التي هزمها الإسرائيليّون هزيمةً في فصلٍ (سفر صموئيل الأوّل 7) حتّى قيل إنّها لن تعود قادرةً على الاجتياح مجدّدًا، لكي يذكر المؤلّف في فصلٍ لاحقٍ أنّها شنّت هجومًا (سفر صموئيل الأوّل 13)؛ كذلك الملوك ذوو العهود غير المحدّدة والمتداخلة عادةً؛ والسّلاسل الزّمنيّة المغلوطة. «في الآية السّادسة من سفر الملوك الأوّل قيل لنا إنّ سليمان النّبيّ بنى هيكله 480 سنةً قبل الخروج من أرض مصر، ولكنّ القصص المذكورة نفسها تتطلّب عددًا أكبر من السّنين»[21]. وحتّى القارئ العاديّ للكتاب المقدّس لا يسعه إلّا أن يلحظ العشوائيّة الواضحة التي رُتّب بها الكتاب. «لا بدّ من الإقرار بأنّ هذه السّرديّات قد جُمّعت من مصادرَ مختلفةٍ من دون ترتيبٍ صحيحٍ»[22].

ويصرّ سبينوزا على أنّ ما دفع بالأمور نحو مسارٍ أشدّ تعقيدًا هو الأخطاء النّسخيّة المتعدّدة والقراءات المختلفة التي تسلّلت إلى النّصّ فيما كانت الأجيال تنسخ المخطوطة الأصليّة مرارًا وتتناقلها. أمّا سبينوزا فكحال معظم شباب جيله الذين وُلدوا في مجتمع يهود أمستردام البرتغاليّين (وذلك لا يشمل آباءهم المولودين في شبه الجزيرة الإيبيريّة)، فقد أتقن اللّسان العبريّ إتقانًا جيّدًا، وهو الذي وضع قواعدَ لهذه اللّغة لتعليم أصدقائه غير اليهود في أواخر ستّينات القرن السّابع عشر، كما كان قارئًا متنبّهًا للكتاب المقدّس العبرانيّ. وتعتمد خلاصاته على تحليلٍ معمّقٍ لذلك النّصّ، وعلى مقارباتٍ لسانيّةٍ تقنيّةٍ شملت «القراءات المشبوهة»، نظرًا إلى الكلمات المفقودة أو المفهومة خطأً، وهي أخطاءٌ نسخيّةٌ تحدث بين الأحرف المتشابهة (كحرفي الرّاء «*resh*» والدّال «*dalet*» العبريّين، حيث يُلتبس الأمر عند

(21) TTP IX, G III.132; S 118.
(22) TTP IX, G III.134; S 120-121.

القراءة)، وهذا ما يغيّر عمليّة تشكيل الحروف.

«لن يشكَّ امرؤٌ ذو إلمامٍ بسيطٍ بالعبريّة بأنّ النّصّ مشوّهٌ، إذ يستهلّ الفصل بالآتي [سفر صموئيل الأوّل 13:1]: «وكانَ شاوُلُ ابنَ... حينَ صارَ مَلِكًا، ومَلَكَ... سَنَةً على إسْرائيل».[23] وأكرّر فمن لا يلحظ أنّ عدد عمر شاول محذوفٌ لمّا شرع حكمه؟ ولا أخال امرأً إلّا وسيشكّ أيضًا في أنّ القصّة نفسها تفترض سنينَ أكثر لحكمه. فقد ذكرت الآية السّابعة من الفصل السّابع والعشرين من السّفر نفسه أنّ داوود مكث لاجئًا عند الفلسطينيّين سنةً وأربعة أشهر هربًا من اول. ووفقًا لهذا الحساب لا بدّ أنْ تقع أحداث حكمه [أي شاول] مدّة ثمانية أشهر، وأخال إنّها لخلاصةٌ لن يرضى بها أحدٌ».[24]

***

لم يكن سبينوزا وحيدًا بين معاصريه في الاعتماد على الأدلّة النّصّيّة والمقاربات التّاريخيّة التي شملت أعمال كتّابٍ قدماء أمثال يوسيفوس «Josephus»، لاستخلاص نتائجَ راديكاليّةٍ تخطّت ما نأى عن قوله الدّارسون المبكرون في ما خصّ الأصول البشريّة للكتاب المقدّس، ولكنّ مساره لم يسلكه كثيرون. وأولئك القلّة الذين نشروا آراء مشابهةً قبل سبينوزا بسنينَ لم يعبّدوا الطّريق أمام بيئةٍ لاحتضان طروحاته؛ إنّما على الأرجح أثاروا تنبّه السّلطات لهذه المقاربات المجدّفة بالنّصّ المقدّس، وعلى الرّغم من ذلك فمن غير المرجّح وجود ظروفٍ مناسبةٍ في القرن السّابع عشر قد يتعرّض فيها مزعم أنّ الأسفار الخمسة الأولى لم يكتبها موسى إلى ردٍّ غير

(23) في الكتاب المقدّس الذي يستند إليه سبينوزا لا شيءَ محذوفٌ ما خلا عُمر شاول، فيما يذكر أنّ ملكه على إسرائيل دام سنتين، خلافًا للطّبعة اليسوعيّة. (المترجم)

(24) TTP IX, G III.133; S 120.

الفراغ في سنوات عمر شاول موجودٌ أساسًا في نصّ سبينوزا.

متحيّزٍ.

حاجّ هوبز في **اللّاوياثان** بأنّ النّصّ المقدّس الذي وصلنا ليس كلام الله الحرفيّ الثّابت، أي إنّه وثيقةٌ تاريخيّةٌ وبشريّةٌ بحتةٌ في نواحٍ متعدّدةٍ. يسلّم هوبز بأنّ «الله هو المؤلّف الأوّل والأصيل» لنصّ الكتاب المقدّس. إذ نقل الله كلامه عبر الوحي الخارق للطّبيعة إلى الأنبياء. ولكن ما يلزم عن هذا الأمر أنّ هؤلاء الأنبياء هم وحدهم من يستطيعون جزم ما يكون عليه كلام الله. وحده المتلقّي المباشر للوحي لديه حقًّا فرصة معرفة **ما** أوحي به **وأنّ** الله هو من أوحاه. وإنّ المعرفة الأولى المباشرة للوحي مفقودةٌ لأنّ الكتابات التي صُدّقت قدسيّتها بعيدةٌ كثيرًا عن ذاك الوحي الأصيل وعمّا كتبه الأنبياء مباشرةً ممّا تلقّوه.

وانطلاقًا من المشكلات البديهيّة التي أثارتها نسبة التّأليف إلى موسى، يخلص هوبز تمامًا كمثل سبينوزا (وابن عزرا)[25]، إلى أنّ موسى لم يكتب معظم الأسفار الخمسة أو كلّها، («إنّه لتأويلٌ غريبُ القول بأنْ يُقال إنّ موسى تكلّم عن مثواه... وإنّه لم يعثر عليه أحدٌ إلى ذاك اليوم الذي كان لا يزال الأخير فيه حيًّا»)، ولو أنّه كتب كلّ شيءٍ قيل صراحةً بأنّه كتبه، وتحديدًا الشّريعة الموسويّة (مثلًا، اعتقد هوبز أنّ الآية السّادسة والعشرين من الفصل الحادي عشر من سفر تثنية الاشتراع قد دوّنها موسى بخطّ يده). كذلك لم يكتب يشوع سفر يشوع، بل تمّ تأليفه «بعد الأخير زمنًا»، تمامًا كسفر القضاة، وراعوت، وصموئيل، وغيرها من الأسفار التي كُتبت في سنينَ متأخّرةٍ بعد زمن الأحداث التي سردتها. والحقّ أنّ هوبز يخلص إلى أنّ «العهد القديم» هو تجميعٌ لكتابات «عدّة رجالٍ»، وعلى الرّغم من ذلك «كانوا كلّهم ذوي ذهنيّةٍ واحدةٍ، حيث سعوا إلى الغاية نفسها، ألا وهي

(25) خلافًا لسبينوزا الم يطّلع هوبز على «حجج» ابن عزرا مباشرةً، لأنّه لم يكن ملمًّا بالعبريّة؛ لكنْ من المرجّح أنّه سمع بها من الآخرين.

التّمهيد إلى حقوق ملكوت الله، **الآب، والابن، والرّوح القدس**». لقد جُمّعت هذه الكلمات الموحية «بعد السّبي زمنًا طويلًا». أمّا موقف هوبز في مسألة مؤلّف-محرّر العمل فهو شبيهٌ بموقف سبينوزا: «وضع عزرا النّصّ المقدّس على الهيئة التي وصلت إلينا»[26].

إذن كما أكّد سبينوزا في **الرّسالة**، ما وصل إلينا عبر تناقل الأجيال بوصفه الكتاب المقدّس العبرانيّ هو ضربٌ من الأدب البشريّ ذي الرّسالة الإلهيّة[27]. ولكن لا يمكننا أن نماهي هذا النّتاج الطّبيعي مع كلام الله الخارق للطّبيعة الذي أوحي في الأصل إلى الأنبياء. لقد مضى زمنٌ طويلٌ منذ فعل التّواصل الإلهيّ لكي نجزم واثقين بأنّ ما لدينا هو كلام الله في تفاصيله كلّها. فالوثائق التي تلت السّبي والتي تمثّل «السّجلّات الحقيقيّة للأمور التي أدّاها الأنبياء وقالوها» قد تناقلتها الأيادي النّاسخة تحت أنظمةِ حكمٍ مختلفةٍ.

وفي هذا الإطار يضع هوبز تحليله للكتاب المقدّس ومن ضمنه الأناجيل المسيحيّة في خدمة السّياسة. إذ يستنتج أنّ مرجعيّة نصّ الكتاب المقدّس، مهما تكن، فهي لا تُستمدّ من معرفة مصدرها الإلهيّ (الذي لا يمكن التّوصّل إليه نظرًا إلى غياب الوحي المتميّز لإثباته) إنّما تُستمدّ من الحاكم الذي يحكم البلاد (أو من كنيستها الرّسميّة تحديدًا)، حيث يعلن أنّ نصّ الكتاب المقدّس هو كلام الله.

> «لا أحد يستطيع معرفة أنّها [نصوص الكتاب المقدّس] كلام الله (وإن آمن بذلك المسيحيّون الأتقياء كلّهم) ما خلا أولئك الذين أوحى لهم الله نفسه وحيًا خارقًا للطّبيعة.... إذن، من لم يوحِ له الله على نحوٍ طبيعيٍّ بأنّها كلامه، أو أنّه أرسل أولئك الذين نشروها، فهو

(26) *Leviathan* III.33, Hobbes 1994, 252-56.

(27) طبعًا يرفض سبينوزا فكرة أنّ لدى هذه الوثيقة أصلًا نابعًا عن فعل وحيٍ خارقٍ للطّبيعة: وعلى الأرجح يرفض هوبز ذلك الأمر أيضًا.

غير ملزمٍ بطاعتها تحت أيّ سلطانٍ ما خلا أوامر ذاك الذي يملك سلطان القوانين (أي تحت أيّ سلطةٍ ما عدا سلطة الدّولة الكامنة في الحاكم الذي يملك وحده السّلطة التّشريعيّة)»[28].

نشر هوبز **اللّاوياثان** في المرّة الأولى باللّسان الإنكليزي سنة 1651. وإنّ نقاشه مشكلة نسبة التّأليف الكتابيّ «Biblical authorship» في كتابه هو نقاشٌ وجيزٌ نسبيًّا، كما لا يضاهي تفصيلًا ولا مساحةً نقاش سبينوزا في **الرّسالة**، على الرّغم من أنّه يسبق الحجج المذكورة فيها. وبعد أربع سنواتٍ نُشر كتابٌ في أمستردام باللّاتينيّة (ولعلّه كُتب على الأرجح في أربعينيات القرن السّابع عشر) حيث راجع هذه المسألة على نحوٍ أوسع من هوبز، وسرعان ما أدين الكتاب بأنّه عملٌ «مجدّفٌ» و«جاحدٌ بالله» تمامًا مثلما سيصبح كِتابا **اللّاوياثان والرّسالة** في سبعينات القرن عينه.

كان صاحب كتاب «*Prae-Adamitae*» **(ما قبل الآدميّين)** إحدى تلك الشّخصيّات المشّائيّة التي هيمنت على جمهوريّة الرّسائل في الحقبة الحديثة المبكرة. فقد تنقّل أيزك لا بيرير «Isaac La Peyrère» حيثما فرض عليه عمله الانتقال، بصفته أمين سرّ أمير كوندي «Condé»: بوردو، وباريس، وأمستردام، ولندن، وإسبانيا، وحتّى البلاد الإسكندنافيّة. وفي أثناء تنقّله لم يكتفِ الرّجل بتوسيع دائرة معارفه التّجاريّة بل وسّع معارفه الثّقافيّة أيضًا، ومن المحتمل أنّه التقى بسبينوزا وهوبز[29].

إنّ الطّرح الأساس في كتاب لا بيرير يفيد بأنّ آدم ليس الإنسان الأوّل، إنّما وُجدت سلالةٌ من البشر قبله. أمّا الأدلّة التي يستعين بها لا بيرير لدعم طرحه فتشمل التّطوّرات العلميّة المعاصرة، كاكتشاف أراضٍ جديدةٍ تحوي

(28) *Leviathan* III.33, Hobbes 1994, 259.

(29) ربّما التقى لا بيرير هوبز في باريس، لكونهما عضوين في حلقة مارين مارسين «Marin Mersenne» الثّقافيّة. وكما افترض بوبكين (Popkin 1987, 84-86) لعلّه التقى أيضًا سبينوزا في أمستردام بوساطة الحاخام منسّى بن إسرائيل.

سكّانًا مغمورين «لم يتحدّروا من آدم»، فضلًا على تواريخَ قديمةٍ اكتُشفت حديثًا حيث تصف حضاراتٍ لم يذكرها الكتاب المقدّس. كذلك، يشير لا بيرير إلى الدّليل الكامن في نصّ الكتاب المقدّس نفسه، حيث يسأل من أين أتت زوجة قايين إن لم يكن ثمّة شعبٌ آخر غير ذريّة آدم؟ ويخلص إلى أنّ سفر التّكوين ليس تاريخ أصل البشريّة، بل تاريخ أصل الشّعب اليهوديّ، وليس خلق آدم سوى خلق أوّل رجلٍ يهوديّ.

وفي إطار تثبيت نظريّته يحاجّ لا بيرير إلى أنّ نصّ الكتاب المقدّس العبرانيّ كما وصل إلينا لم تكتبه يدا موسى، نظرًا إلى أنّ موسى لا يستطيع التّكلّم عن وفاته، أو عن أحداثٍ حدثت بعد وفاته، كما لم تكتبه أيادي الأنبياء أنفسهم، بل إنّه وثيقةٌ محرّرةٌ استندت إلى كتاباتٍ قديمةٍ متنوّعةٍ. «لا أحتاج إلى إملال القارئ كثيرًا ببرهنة شيءٍ واضحٍ في ذاته، وهو أنّ الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدّس لم يكتبها موسى كما ظننّا سابقًا»[30]. والحقّ أنّ «هذه الأشياء كُتبت شذراتٍ، واقتُطفت من كتابات عددٍ من المؤلّفينَ»[31]. ويرجّح لا بيرير أنّ آخر مؤلّفٍ-محرّرٍ للنّصّ لم يُتقن عمله، والنّتاج الأخير مجموعة كتاباتٍ غير متناسقةٍ تختلف في نوعيّتها بين أجزائها، حيث يفضح لا بيرير تقليد مخطوطاتها، وما يشمله من «النّسّاخ المُهملين»، وما نتج عنه من عددٍ غير محدودٍ من القراءات المتعدّدة. «ولا يتعجّبنَّ امرؤٌ بعد أنْ يقرأ أشياء كثيرةً مبهمةً، وخارجةً عن السّياق، وغامضةً، وناقصةً، وأشياء محذوفةً أو لم توضع في مكانها المناسب، عندئذٍ سيفكّر في ذاته أنّه أمام كومةٍ من النّسخ جُمّعت ضياعًا»[32]. ويشكّ لا بيرير في أنّ هذا النّصّ الفاسد الذي يسمّيه ممتعضًا «كومة نُسَخٍ نُسَخٍ» هو مصدرٌ دقيقٌ لما سيُعثر عليه في الكتاب المقدّس الأصليّ «الحقيقيّ»، وسجلٌّ موثوقٌ به لما

(30) La Peyrère 1656, 208.
(31) La Peyrère 1656, 210.
(32) La Peyrère 1656, 208.

أوحاه الله للأنبياء.

وعلى حدّ تعبير أحد العلماء في معرض كلامه عن لا بيرير بأنّه «لم يكن رجلًا مغفّلًا»، على الرّغم من إلحاق تفسيره لأصل الكتاب المقدّس بنظريّته في ما قبل الآدميّة «الصّادمة»، فقد قُرِئَ كتابه على نحوٍ واسعٍ، «وعُرف عند الكثيرين بأنّه علّامة الكتاب المقدّس في عصره»[33]. امتلك سبينوزا نسخةً عن كتاب **ما قبل الآدميّة**. كذلك، عُثر في مكتبته على كتاب «*De Cive*» (**في المواطن**) لتوماس هوبز الذي يشير إلى آرائه في أصل النّصّ المقدّس وتأليف موسى إشارةً مبطّنةً. مثلًا، يكتب الفيلسوف الإنكليزيّ في كتاب **في المواطن** أنّ الكتاب المقدّس هو «ما قاله الله» في «أماكن لا تُحصى»[34]. ولكنْ، لا ريبَ في أنّ سبينوزا قرأ **اللّاوياثان** أيضًا في أثناء تأليفه **الرّسالة**، إمّا بوساطة التّرجمة الهولنديّة التي وضعها صديقه أبراهام فان بركل «Abraham van Berckel» سنة 1667، وإمّا بوساطة التّرجمة اللّاتينيّة المنشورة في أمستردام سنة 1668. ويُستحال علينا تأكيد فكرة تأثير هوبز أو لا بيرير على فكر سبينوزا[35]. فقد كان سبينوزا ملمًّا بابن عزرا وغيره من الشّارحين اليهود القروسطيّين للتّوراة والنّصّ العبرانيّ، ولعلّه لم يضطّر إلى الاستعانة بهوبز أو لا بيرير (اللّذين جهلا العبريّة[36]) أو بأيّ مفكّرٍ معاصرٍ آخر لتكوين آرائه في مسألة التّأليف الكتابيّ[37].

(33) Popkin 1996, 391.

(34) *De Cive* XVII.16.

(35) يقول مالكوم (Malcolm 2002, 392, 397) إنّ «النّتائج التي وجب استخلاصها من العلاقات القائمة بين حجج هوبز، ولا بيرير، وسبينوزا هي غير محسومةٍ للوهلة الأولى». لكنّه ينزع إلى خلاصةٍ مفادها أنّ سبينوزا توصّل إلى آرائه على نحوٍ مستقلٍّ عن الآخرين. ويكتب سميث (Smith 1997, 57) أنّ «مدى تأثير لا بيرير على سبينوزا مسألة تكهّنٍ». بينما يدافع بوبكين (Popkin 1987) عن تأثير لا بيرير على فكر سبينوزا، أمّا كورلي (Curley 1994) فيرفض الفكرة.

(36) يقول المفسّر الكتابيّ في القرن السّابع عشر ريشار سيمون «Richard Simon» في لا بيرير إنّه «لا يتقن اليونانيّة ولا العبريّة» «il ne savait ni Grec ni Hebreu» (Simon 1730, II.30).

(37) يقترح بوبكين (Popkin 1985, 1996) وُجوب إلحاق الصّاحبيّ ساموئيل فيشر «Samuel Fisher» الذي كان في أمستردام في أواخر خمسينيات القرن السّابع عشر بلائحة المؤثّرين المحتملين على فكر =

هكذا إنّ الكتاب المقدّس العبرانيّ عند سبينوزا (وهوبز، ولا بيرير) هو كومة نصوصٍ خطّها أيادٍ مختلفةٌ في حقبٍ مختلفةٍ ولجماهيرَ مختلفةٍ. وكذلك أشار سبينوزا إلى فكرةٍ تفرّد بأصالتها ألا وهي وجود عرضيّةٍ بل اعتباطيّةٍ في ضمّ بعض المصادر وإسقاط غيرها. فقد استطاع مؤلّف-محرّر النّصوص الأصيل في حقبة الهيكل الثّاني أن يلخّص جزئيًّا مصادره ليكوّن منها عملًا واحدًا. زد على ذلك، أنّ هذه المجموعة النّاقصة كانت عرضةً للتّغيّرات التي تسلّلت طبيعيًّا إلى الكتابات في أثناء عمليّة النّقل لمّا نُسِخَت ثمّ أُعيد نسخها مرارًا على مرّ أجيالٍ كثيرةٍ. إنّه عملٌ «مغلوطٌ، ومشوّهٌ، وغير متكاملٍ»، إنّه لسلالةٌ هجينةٌ منذ ولادتها، وقد أفسدها تناقلها والمحافظة عليها. وعلى حدّ تعبير سبينوزا المفضّل إنّ الكتاب المقدّس العبرانيّ مليءٌ بمقاطعَ **مشوّهةٍ** «*truncata*»، التي تبرز واضحةً للقارئ المتمعّن. «لا أحد ذو درايةٍ بسيطةٍ باللّغة العبريّة إلّا وأقرّ من دونِ شكّ بصورة النّصّ المشوّه»[38].

أمّا ما لا يمكن اعتباره مشوّهًا فهو التّعليم النّهائيّ للنّصّ، سواءٌ أنصَّ الكتاب المقدّس العبرانيّ كان أم الأناجيل المسيحيّة الأربعة. إنّما التّعليم فبسيطٌ: أعدِلْ وأحبِبْ إخوتك البشر. فالغاية من الوصايا كلّها والعبرة الأخلاقيّة من القصص جميعها التي وصلتنا كاملةً ومن دون تغيّرٍ عبر تبدّلات، وأخطاء، والتباسات النّصّ وفساده، فهي تلك الرّسالة الأخلاقيّة الأساسيّة المذكورة. ويصرّ سبينوزا على أنّها موجودةٌ عند الأنبياء اليهود («لا

= سبينوزا الذين سبقوه.

(38) TTP IX, G III.133; S 120.

يشير سبينوزا هنا إلى سفر صموئيل الأوّل 13:1، لكنّني أظنّ أنّ إشارته معمّمةٌ على النّصّ العبرانيّ كلّه. إنّ ملاحظة سبينوزا النّقديّة هي محور فصول الرّسالة وترتكز أوّلًا على أسفار الكتاب المقدّس العبرانيّ. إذ لا يخضع الأناجيل المسيحيّة إلى مراجعةٍ تاريخيّةٍ محكمةٍ أو مفصّلةٍ. فعلًا، لدى سبينوزا كلامٌ إيجابيٌّ ليقوله في العهد الجديد ومؤلّفيه، مقابل موقفه الرّافض إزاء معظم النّصّ العبرانيّ وأنبياء العهد القديم. أعود إلى هذه المسألة في الفصل السّابع من الكتاب.

تَنْتَقِمْ ولا تَحقِدْ على أَبْناءِ شَعْبِكَ، وأَحْبِبْ قَرِيبَكَ حُبَّكَ لِنَفسِكَ» [سفر الأحبار 19:18]) كما في الأناجيل («لأَنَّ مَنْ أَحَبَّ غَيْرَهُ فَقَدْ أَكْمَلَ النَّاموسَ» [الرّسالة إلى أهل رومية 13:8]). «باستطاعتي التّصريح يقينًا أنّني في مسائل العقيدة الأخلاقيّة لم أعثر على خطإٍ في القراءات المتعدّدة التي قد تثير اللّبس أو الشّكّ في هذا التّعليم»[39]. إنّ العقيدة الأخلاقيّة هي الرّسالة الواضحة والكلّيّة للكتاب المقدّس، أقلّه عند الذين يعرفون كيف يقرؤونها. لكنّ السّؤال الذي يطرأ هو الآتي: ما هي الطّريقة الفضلى لقراءتها؟

***

عندما نُشر كتاب سبينوزا في شرح فلسفة ديكارت *René Descartes' Principles of Pilosophy, Parts I and II, Demonstrated According to the Geometric Method* سنة 1663، ألحق به لودويك ماير «Lodewijk Meijer» أحد أصدقاء سبينوزا الأعزّاء تمهيدًا. كان ماير الذي يكبر سبينوزا سنينَ قليلةً لوثريًّا، ولو أنّه لم يكن امرأً تقيًّا. فقد خصّص معظم طاقاته للاهتمام بالمسائل الفكريّة والفنّيّة. ونال الرّجل شهادتين في الفلسفة والطّبّ من جامعة لايدن، وفي حلول ستّينيات القرن السّابع عشر كان ناشرًا شعره وأعماله الدّراميّة. وسرعان ما أصبح مدير مسرح أمستردام البلديّ «Amsterdam Municipal Theatre» من سنة 1665 حتّى سنة 1669، ومؤسّس الجمعيّة الدّراميّة والأدبيّة التي حملت عنوان «Nil Volentibus Arduum» (لا شيءَ يصعب على الرّاغبينَ).

ولكنْ لم يكن ماير سنة 1663 طبيبًا آخر في أمستردام مهتمًّا بالفلسفة اهتمامًا معمّقًا فحسب، بل كتب التّمهيد إلى أوّل عملٍ منشورٍ لسبينوزا لتنبيه القرّاء إلى الطّبيعة الدّقيقة لغاية صديقه في الكتاب، وهي تقديم

(39) TTP IX, G III.135; S 122.

المبادئ الميتافيزيقيّة والإبستمولوجية للفكر الدّيكارتيّ لئلّا يخلط القارئ بين محتويات هذا العمل وفلسفة كاتبه. «أودّ الإشارة تحديدًا إلى أنّ هذه الكتابات كلّها... قدّم فيها كاتبنا آراء ديكارت وبراهينه، بقدر ما يُعثر عليها في كتاباته أو بقدر ما تُستنبط استنباطًا صائبًا من الأسس التي طرحها.... لذا، لا يظنّنَّ أحدٌ أنّ الكاتب يدرّس آراءه الخاصّة، أو تلك الآراء التي يوافق عليها»[40]. أمّا طرح سبينوزا لمبادئه الخاصّة فتركها لكتابي **الرّسالة** و**علم الأخلاق** اللّذيْنِ ما يزال يعمل عليهما في الوقت الذي كان يؤلّف فيه هذا البيان الدّيكارتيّ، إنّما لن يُنشر **علم الأخلاق** إلّا بعد وفاته (ولكنّ ماير كان جاهلًا هذه الواقعة).

تجاوز اهتمام ماير رعاية أفكار سبينوزا تمهيدًا لطبعها، فقد كانت للرّجلِ آراؤُهُ الفلسفيّة الخاصّة التي اعترض عليها نقّاده المعاصرون الكثيرون. إذ بعد ثلاث سنواتٍ من وضعه التّمهيد إلى كتاب سبينوزا، نشر ماير في أمستردام كتابه **الفلسفة، مؤوّلة نصّ الكتاب المقدّس** *Philosophia S. Scripture Interpres* (وقد ظهرت طبعةٌ بالهولنديّة بعد سنةٍ من نشره باللّاتينيّة) حيث عرض فيه طرحه الرّاديكاليّ بأنّ الفلسفة (أو العقل) هي أداةٌ أساسيّةٌ لتأويل الكتاب المقدّس. بحسب ماير ليست الفلسفة أداةً للدّين، أُجبرت على امتثال خلاصاتها بالعقيدة اللاهوتية وحَرْفيّة الكتاب المقدّس، إنّما وجب على النّصّ المقدّس التّوافق مع الفلسفة. فعلًا، إنّ الحقائق نفسها التي قال بها نصّ الكتاب المقدّس كانت متاحةً أمام العقل البشريّ وحده، وذلك من دون الحاجة إلى أيّ تدخّلاتٍ مميّزةٍ من الوحي الإلهيّ.

يميّز ماير في كتابه بين المعنى البسيط للجملة (ما تعنيه حرفيًّا الكلمات حينما تُقرأ بحسب استعمالها الشّائع) وبين «المعنى الحقيقيّ» لتلك الجملة (المعنى الذي قصده كاتب الجملة)، وبين الحقيقة (وهي تطابق معنى

(40) G I.131; C I.229.

الجملة مع الواقع). غالبًا ما يعبّر المؤلّفون عن أفكارهم باستعمال الكلمات استعمالًا مجازيًا، حيث يختلف المعنى الحرفيّ في تلك الحالات عن المعنى الحقيقيّ، «فالأفكار والمفاهيم قائمةٌ في ذهن المرء الذي ركّب الجملة». إذ عندما يقول الكاتب (ويقصد أن يقول) إنّ الشّيء هو كذا، فلا يلزم عن ذلك أنّ كذا هو المقصود، حيث «يتّفق مع الوقائع كما هي موجودةٌ فعليًا ومستقلّةٌ عن فهم المتكلّم»[41]. فقد يختلف المعنى الحرفيّ لجملة «الرّبّ هو ملك الأمم» اختلافًا عن المعنى الذي يقصده المتكلّم (الرّبّ هو كلّيّ القوّة). ويستتبع ذلك سؤالٌ آخر وهو إذا كانت هذه الجملة التي فُهِمَت على هذا النّحو صحيحةً.

ينطبق هذا التّمييز الثّلاثيّ على العبارات البشريّة كلّها وعلى الأعمال الأدبيّة جميعها تقريبًا... ما خلا الكتاب المقدّس. ففي حالة الكتاب المقدّس يكون المعنى الحقيقيّ في أيّ جملةٍ متماهيًا بالضّرورة مع الحقيقة. والسّبب في ذلك يعود إلى أنّ مؤلّف نصّ الكتاب المقدّس هو كائنٌ كلّيّ المعرفة، وكلّيّ القدرة، وحكيمٌ، وخيّرٌ، إنّه الله «الذي لا يَخدع ولا يُخدع». ويُستحال تصوّر أنّ القضيّة التي قصد الله نقلها جملةً ليست الحقيقة المطلقة.

> «لقد قاد الله مؤلّف الكتابات المقدّسة أيادي النّسّاخ على طريق الحقيقة، وفي هؤلاء النّسّاخ حضرت أبدًا روح الحقيقة التي لا ذرّة بطلان أو خطإٍ فيها. هكذا، إنّه لأمرٌ يقينٌ أنّ ما كُتب في نصّ الكتاب المقدّس لا يحتوي إلّا على أطهر حقيقةٍ، تلك الحقيقة المتحرّرة تحرّرًا كاملًا من وصمة البطلان والخطأ. إذن، تتطابق دائمًا المعاني الحقّة للعبارات الإلهيّة مع الحقيقة»[42].

أمّا في ما يخصّ النّصّ المقدّس فسيكون كلّ معنًى صحيحًا في الحقيقةِ.

(41) *Philosophia S. Scripturis Interpres* (henceforth PSSI), chap. III, sec. 6, Meyer 2005, 44-45.

(42) PSSI IV.5, Meyer 2005, 93.

زد على ذلك، أن ليسَ هناك سببٌ لحاجة كلّ عبارةٍ من عبارات النّصّ المقدّس أحاديّةً في المعنى وعدم امتلاكها سوى معنًى واحدٍ صحيحٍ، نظرًا إلى أنّ الله لامتناهٍ في فكره وسلطانه، ولا يمكنه أن يكون مخادعًا. فلا بدّ أن تُعتبر الحقائق كلّها التي يُعبّر عنها أيّ مقطعٍ في الكتاب المقدّس ذات معانٍ مقصودةٍ وصحيحةٍ. إذ يستطيع الله إلحاق الكثير من الحقائق بجملةٍ واحدةٍ بقدر ما يشاء، وستكون الوسائل كلّها في تأويل تلك العبارة صحيحةً ومشروعةً. «لأنّ القارئ أو السّامع لن يرى حقائقَ في النّصّ المقدّس إلّا وقد توقّعت روح الله أنّه سيراها. ولأنّ القارئ أو السّامع قد يعثر على هذه الأشياء كلّها فيلزم عن ذلك أنّ هذه الحقائق كلّها الكامنة في المقطع قد وضعها الله عن قصدٍ، وتاليًا تكون معانيها صحيحةً أيضًا»[43].

ويستنتج ماير انطلاقًا من هذا البحث في مؤلّف النّصّ المقدّس وطبيعته أنّ الفلسفة «هي معيار التّأويل وقاعدته والحكم [على نصّ الكتاب المقدّس]»[44]. فإنّ اختيار ما يكون عليه المعنى الحقيقيّ للمقطع الكتابيّ هو مسألة تحديد أيّ معنًى من هذه المعاني المحتملة هو الصّحيح ويمكن برهنته؛ وتحديد ما هو صحيحٌ وقابلٌ للبرهنة هو حصرًا مهمّة الفلسفة. لكنّ ماير لا يقصد بـ«الفلسفة» نظامًا فلسفيًّا خاصًّا بهذا المفكّر أو ذاك، سواءٌ أأفلاطون كانَ، أم أرسطو، أم ديكارت، وإنّما يقصد العقل نفسه، أي قدرتنا العقليّة على اكتشاف ما يكون صحيحًا وما يكون باطلًا، وذلك من خلال البراهين الدّقيقة. فالله هو مؤلّف نصّ الكتاب المقدّس والعقل البشريّ **أيضًا**، لذا يجب أن تكون أحكام الاثنين صحيحةً ومنسجمةً. وكما شدّد ماير كغيره من الفلاسفة الذين سبقوه أنّ «الحقيقة لا يمكنها أنْ تناقض ذاتها».

(43) PSSI IV.7, Meyer 2005, 97.
(44) PSSI V.1, Meyer 2005, 105.

إذن، اعتبر ماير أنّ «الفلسفة هي المعيار الأكيد والمعصوم لتأويل الكتابات المقدّسة ومراجعة التّأويلات»[45]. لا بدّ لأيّ تأويلٍ للنّصّ المقدّس أنْ يجتاز اختبار العقل الموضوعيّ المستقلّ. وإذا لم يتطابق التّأويل مهما بلغ من إحكامه بالنّصّ، مع ما يمليه العقل على الاعتقاد به يقينًا، أي تماشيًا مع الحقيقة الفلسفيّة، فلا بدّ من إسقاط هذا التّأويل. خذ مثلًا: يخبرنا العقل أنّ الله لا «تثيره» المشاعر البشريّة؛ فهذا سيخالف الكائن الكامل واللّامتناهي، لذا، أيّ جملةٍ في الكتاب المقدّس تصف الله كائنًا غاضبًا أو حزينًا أو خائب الآمال لا يمكن قراءتها قراءةً حرفيّةً؛ لا يمكن أنْ يكون «المعنى البسيط» معنًى صحيحًا للمقطع. وفي هذا السّياق لا ينفع شيءٌ سوى التّأويل الصّوريّ أو المجازيّ، أي تأويل يقرأ الجملة على أنّها تُلحق بالله خواصّ يتّفق العقل على مطابقتها مع الطّبيعة الإلهيّة. وقد أثبتت الفلسفة على هذا النّحو أنّ «لا شيءَ يأتي من العدم»، لذلك لا يمكن التّسليم بالتّفسير الكتابيّ لعمليّة الخلق من العدم. وفي هذا الإطار يقول ماير «إنّ أصعب نصوص الكتاب المقدّس يمكن تفسيرها بمعونة الفلسفة».

والحقّ أنّ ماير يذهب أبعد من ذلك، فيشير إلى أنّ نصّ الكتاب المقدّس ليس محصورًا باكتشاف الحقائق الدّينيّة. إذ يستطيع الشّخص العقلانيّ اكتشاف المعاني الحقّة للنّصوص الكتابيّة كلّها بنفسه في المبدأ، ومن دون قراءتها، لأنّها حقائقُ واضحةٌ وبسيطةٌ. حقًّا، يعلّم النّصّ المقدّس الحقيقة، ولكنْ يملِكُ وسائلَ أخرى يُعلّمها أيضًا. إنّ وظيفة النّصّ الكتابيّ هي «إثارة قرّائه ودفعهم إلى التّفكير في المسائل المطروحة فيه، وإلى النّظر فيها إذا كانت الوقائع المذكورة كما هي في الواقع. ... تتمثّل وظيفته بتوفير الفرصة والأساس لتفكيرنا، أي في تفكيرنا في المسائل التي لعلّنا لن نفكّر فيها»[46].

(45) PSSI VI.1, Meyer 2005, 113.

(46) PSSI, Epilogue, Meyer 2005, 238-39.

وقد يكون الكتاب المقدّس وسيلةً مؤثّرةً لحثّنا على التّفكير في أفكارٍ في الله، ولكنّ الفلسفة بنفسها يمكنها القيام بالعمل عينه.

ولا غروَ بأنْ يُدان ماير بشكلٍ موسّعٍ على «بدعه» و«هرطقاته» في كتابه «الإلحاديّ» و«المجدّف». وبعيد نشر الكتاب سنة 1666، أعلن مجمَع هارليم الإقليميّ في الكنيسة البروتستانتيّة أنّ الكتاب يطفح «بالجحود بالله والتّجديف،» ومن القضايا المطروحة فيه، التي أدانها علنًا عميد جامعة لايدن سنة 1676، هي قضيّة «*philosophiam esse S. Scriptura interpretem*» (الفلسفة هي مؤوّلة النّصّ المقدّس)[47]. أدرك ماير تمامًا تبعات كتابه، حيث احتاط عبر نشره مجهول المؤلّف. وقد طُبعت نسخةٌ من الكتاب سنة 1674 في مجلّدٍ واحدٍ مع **رسالة** سبينوزا، ولطالما اعتبر البعض سبينوزا مؤلّف الكتابين. والحقّ أنّ هويّة المؤلّف الحقيقيّة بقيت لغزًا حتّى بعد وفاة ماير سنة 1681.

إنّ قيادة الكنيسة البروتستانتيّة مع التزامها بالنّصّ بوصفه عماد التّأويل (*sola Scriptura*)، قد أثارتها حجج ماير، حيث أصبح موقفها غير متناسقٍ، وسَهُلَ دحضه. فقد نفر هؤلاء الإكليروس من فكرة أنّنا نستطيع **الخروج** عن النّصّ والتّوجّه نحو معيارٍ مستقلٍّ للحقيقة، خصوصًا في الفلسفة أو العقل العلمانيّ، وكذلك فكرة أنّ لدى أيّ مقطعٍ من النصّ قراءاتٍ مشروعةً ومبرّرةً على نحوٍ متساوٍ، وأنّ بعضها قد يكون حرفيًّا فيما البعض الآخر صوريًّا أو مجازيًّا. أمّا الموقف العامّ عند اللّاهوتيّين الإصلاحيّين آنذاك فتمثّل بأنّ النّصّ المقدّس لا يملك سوى معنًى واحدٍ، وهو المعنى الحرفيّ (أي ما أسماه ماير «المعنى البسيط»). وقد أصرّ لوثر نفسه أنّ «المعنى الحقّ الأساسيّ الذي تقدّمه المقاربات النّصّيّة، وحدَهُ

(47) Meyer 2005, 262.
للاطّلاع على الجدالات التي دارت حول كتاب الفلسفة مؤوّلة النّصّ المقدّس (PSSI)، انظُر Israel 2001a, 200-217.

يمكنه توليد لاهوتيّين بارعين». فقد يحتاج الأمر إلى مجهود نصيّ، ولسانيّ، وتاريخيّ لاكتشاف المعنى «الأساسيّ»؛ أو كما زعم كلفين أنّ التّأويل الحرفيّ الصّحيح للنّصّ المقدّس قد يتطلّب تنويرًا مميّزًا من «الرّوح الإلهيّة»، وهو رأيٌ سخر منه ماير. لكنّ لوثر واضحٌ أقلّه في قوله «على الرّغم من أنّ الأشياء التي يصفها النّصّ المقدّس تحمل معنًى أبعد، فلا ينبغي أن يحمل النّصّ المقدّس بُعدين في معناه، إنّما يجب عليه الاحتفاظ بالمعنى الواحد الذي تشير إليه الكلمات.... إنّ الالتزام بالكلمات والمعنى البسيط أمرٌ أكثر يقينًا وأشدّ أمانًا»[48].

لم يكن طرح ماير جديدًا ولا أصيلًا. إذ أصرّ غاليليو في أثناء دفاعه عن عدم اتّساق الكوبرنيكيّة مع النّصّ المقدّس، على حرفيّة المعنى فيه[49]. ولعلّه الرّأي الذي اعتقد به سبينوزا في مرحلةٍ من حياته، أي في الكتاب الذي وضع فيه ماير التّمهيد، وهو «الأفكار الميتافيزيقيّة» الذي ظهر قبل سنين قليلةٍ من إصدار رسالة ماير، وفيه لمّح سبينوزا إلى آرائه الخاصّة في المسائل الميتافيزيقيّة واللاهوتية، حيث كتب أنّ «النّصّ المقدّس لا يعلّمنا شيئًا يناقض النّور الطّبيعيّ». ثمّ يستعمل سبينوزا هذا المبدأ أساسًا لتأويل النّصّ المقدّس:

> «تكفينا برهنة هذه الأشياء [التي ندركها بالعقل الطّبيعيّ] لنعلم أنّ النّصّ المقدّس سيعلّم الشّيء نفسه. لأنّ الحقيقة لا تناقض الحقيقة، كما لا يستطيع النّصّ المقدّس تعليمنا التّفاهة كما يشاع. وإنْ كنّا سنعثر فيه على شيءٍ مناقضٍ للنّور الطّبيعيّ فيمكننا إسقاطه بالحرّيّة نفسها التي نستخدمها عندما نفنّد القرآن والتّلمود. ولكنْ، علينا ألّا نظنّ أنّ أيّ شيءٍ يمكن العثور عليه في النّصّ مناقضٌ للنّور

(48) Luther 1989, 78-79.

(49) راجع رسالته التي وجّهها إلى الدّوقة العظمى كريستينا في (Galileo 1989, 89-93).

الطّبيعيّ»[50].

إن يكن سبينوزا طارحًا فعلًا أفكاره في هذا المقطع، فقد ننزع إلى الاستنتاج أنّ ماير تلقّى دروسه في التّأويل الكتابيّ من سبينوزا، قبل أن يغيّر صديقه رأيه في المسألة.

حتمًا، ترك كتاب ماير انطباعًا لدى معاصريه، ولعلّ أهمّ مدافعٍ عن هذا النّوع من المقاربة العقلانيّة في تأويل النّصّ المقدّس كان موسى بن ميمون، وحتّى الفيلسوف العظيم نفسه تعرّض لهجومٍ شرسٍ من الحاخامات القروسطيّين والنّقّاد المسيحيّين في هذه المسألة.

أظهر ابن ميمون في كتاب **دلالة الحائرين** اهتمامًا في محاربة أنسنة الله التي مال إليها العوامّ والعلماء أيضًا. إذ لا يستطيع كائنٌ أزليٌّ ولامتناهٍ أن يتشارك شيئًا مع مخلوقاتٍ فانيةٍ؛ لا يمكن استخلاص تماثلٍ بين البشر والله، ولن يُعرف شيءٌ حول الطّبيعة الإلهيّة من خلال مراجعة الطّبيعة البشريّة. وبديهيًّا يصحّ هذا الأمر على حديثنا عن الجسد، وقد خصّص ابن ميمون عدّة فصولٍ من كتابه لإسقاط مفهوم أنّ لدى الله ملامَح جسديّةً (أصابع، وجه، أقدام، إلخ). كما اعتقد ابن ميمون أنّ الفهم الحقيقيّ لله، شرط توصّلنا إليه، لا بدّ أن يُسقطَ عنه إلحاق ملامح النّفسيّة البشريّ بالله أيضًا: الغضب، والغيرة، والحسد، وغيرها من الحالات الذّهنيّة المألوفة لنا عند التّفحّص الذّاتيّ «introspection».

ولكنّ الكتاب المقدّس كرّر إشارته إلى الله مستعملًا مصطلحاتٍ نفسيّةً وجسديّةً. إذ يُعلم القارئ عن غضب الله وندمه، وغفرانه، وعن جلوسه وصعوده، وعن مجيئه وغيابه، وحتّى عن نظره وسمعه. وإن قُرِئَت هذه المقاطع في الكتاب المقدّس حرفيًّا فستشجّع على أنسنة الله، بل ستفرضها. وهذا الضّرب من «الحيرة» يولّده عدم اتّساقٍ واضحٍ بين العقل والإيمان

(50) G I.265; C I.331.

حاول كتاب **الدّلالة** معالجته.

اعتقد ابن ميمون أنّ القراءة الحرفيّة لكتابات الأنبياء العبرانيّين هي القراءة الأساسيّة أو المتعارف عليها. وينبغي على المرء اختيار تأويلٍ مباشرٍ ومبسّطٍ للنّصّ إلّا إذا وُجدت أسبابٌ حالت دون اتّباعه هذه المقاربة. ولكنْ، إذا حمل هذا التّأويل معنًى لا يتطابق مع الحقيقة الفلسفيّة المبرهنة **فيجب** عندئذٍ اتّباع تأويلٍ صوريٍّ أو مجازيٍّ. إذ يملي علينا العقل فكرةَ أنّ الله يُستحال عليه امتلاك جسدٍ. أمّا مبدأ «الله واحدٌ» فهو الأهمّ في الدّيانة اليهوديّة كلّها، كما أنّه حقيقةٌ لاهوتيّةٌ أساسيّةٌ عند أيّ معتقدٍ توحيديٍّ «monotheistic». ويمكن برهنة هذا المبدأ برهنةً تامّةً من خلال قولنا إنّ الكائن الذي يكون واحدًا في أساسه، أي وحدةً بسيطةً، يُستحال عليه أن يكون كائنًا جسمانيًّا. «لأنّ لا توحيدَ إلّا برفع الجسمانيّة إذ الجسم ليس بواحدٍ، بل مركّب من مادّةٍ وصورةٍ، اِثنين بالحدّ، وهو أيضًا منقسمٌ، قابلٌ للتّجزئة»[51] [**دلالة الحائرين**، ج1، فصل له [35]، ص 102]. لذا، وجب إسقاط أيّ قراءةٍ لنصّ الكتاب تُلحق بالله أجزاءً جسمانيّةً تتعارض مع الحقيقة الفلسفيّة المبرهنة. فأيّ ذكرٍ عن «عين» الله يجب اعتباره إشارةً إلى عنايته، واعتنائه، أو إلى بصيرته العقليّة؛ فيما يُعدّ الكلام النّبويّ عن «قلب» الله إشارةً إلى فكره أو رأيه (وما يكون عليه فكر الله أو رأيه لا يمكن استنباطه ممّا تكون عليه أفكارنا أو آراؤنا البشريّة).

ولكن، من ناحيةٍ أخرى عندما لا تخالف القراءة الحرفيّة لمقطعٍ من النّصّ المقدّس أيّ حقيقةٍ مبرهنةٍ على الرّغم من غرابتها، فيجب اعتمادها. وهكذا يشدّد ابن ميمون أنّ بعض الفلاسفة (منهم أرسطو)، على الرّغم من اعتقادهم اعتقادًا راسخًا أنّ العالم أزليٌّ وضروريٌّ، فلا أحدَ قد قدّم برهانًا حاسمًا على ذلك. لذا، لا مبرّر لقراءة قصّة الخلق في الكتاب المقدّس قراءةً

(51) *Guide* I.35, Maimonides 1963, I.81.

مجازيّةً.

«أنّ كون الإله ليس بجسمٍ تبرهن، فيلزم بالضّرورة أن يتأوّل كلّ ما يخالف ظاهره البرهان، ويُعلم، أنّ له تأويلًا ضرورة وقِدَم العالم لم يتبرهن، فلا ينبغي أن تدفع النّصوص وتتأوّل من أجل ترجيح رأي يمكن أن يرجّح نقيضه بضروبٍ من التّرجيحات»[52]. [**دلالة الحائرين**، ج2، فصل كه [25]، ص 337].

الْتَزمَ ابن ميمون بالمبدأ العقلانيّ في التّأويل لأنّه اعتقد كما رأينا سابقًا أنّ النّبوّة اليهوديّة أو غيرها هي في الأساس إبلاغُ حقائقَ علميّةٍ، وميتافيزيقيّةٍ، وأخلاقيّةٍ، في شكلٍ حسّيٍّ وخياليّ. فالنّبيّ كالفيلسوف، وما يزعمه قد بلغه «فيضًا فكريًّا» من عند الله. إذن، ثمّة سببٌ لكون العبارات النّبويّة حاملةً الطّبيعة نفسها، فهي مستمدّةٌ من المصدر نفسه، ولها المكانة الإدراكيّة نفسها التي نجدها في الجمل الفلسفيّة أو العقلانيّة. فالنّبيّ تمامًا كالفيلسوف قد بلغ الكمال في قدراته التّفكّريّة أو العقليّة (ويتمثّل الفرق بين الاثنين في أنّ النّبيّ قد بلغ الكمال في قدرته التّخيّليّة). ويلزم عن ذلك أنّ ما يبلغه النّبيّ هو في جوهره معرفةٌ عقلانيّةٌ، لذا سيكون العقل أداةً أساسيّةً في تأويل الكتابات النّبويّة الحقّة[53].

***

قلّما ذكر سبينوزا في كتاباته الفلسفيّة النّاضجة أسماء فلاسفةٍ آخرين، سواءٌ أمتّفقًا كان مع آرائهم (كمثل ديكارت) أم مختلفًا معهم (كذلك كمثل ديكارت أحيانًا). إذ لن تتوافق هذه اللّمسات الذّاتيّة مع الشّكل الهندسيّ لكتاب **علم الأخلاق**. أمّا في **الرّسالة** فثمّة ذكرٌ لأفلاطون أو أرسطو، ويُعثر

(52) *Guide* II.25, Maimonides 1963, II.328.

(53) للاطّلاع على العقلانيّة اليهوديّة في تأويل الكتاب المقدّس العبرانيّ، انظُر Nadler 2005a.

فيها على مراجعةٍ تمدح نقاش ابن عزرا مسألة تأليف موسى الأسفار الخمسة الأولى. وقد تبرهن هذه الاستثناءات تحفّظ سبينوزا عن الإشارة إلى أفكار الآخرين. لكنّه يقيم استثناءً كبيرًا لهذا الأسلوب في سياق نقاشه في **الرّسالة** مسألة تأويل النّصّ المقدّس.

يقدّم سبينوزا نظريّته في التّأويل الكتابيّ على نحوٍ نقديٍّ وواضحٍ بعكس نظريّة ابن ميمون (وضمنًا نظريّة صديقه ماير). وخلافًا لمناقشته ابن ميمون في مسألة النّبوّة حيث يطرح سبينوزا علنًا نزعاته الميمونيّة في مراجعة «آراء الذين يخالفونني الرّأي» في مسألة التّأويل النّصيّ، إذ يجهد إلى إبراز أنّ «منهج ابن ميمون هو بلا قيمةٍ [*inutilis*]»[54]، حيث يحرّف هذا المنهج معاني الكتاب المقدّس كي يطابقها مع العقائد الفلسفيّة المستقلّة. «يزعم [ابن ميمون] أنّه لأمرٌ مشروعٌ تفسير كلمات النّصّ المقدّس على نحوٍ يتوافق مع آرائنا السّابق تصوّرها، وإسقاط معانيها الحرفيّة وتحويرها كي تصبح شيئًا آخر، على الرّغم من وضوحها وجلائها»[55]. وهذا أمرٌ لا يليق بالكتابات النّبويّة، خصوصًا تلك التي لم يكن مؤلّفوها أناسًا متبحّرين في الفلسفة، بل كانوا مهتمّين بتشجيع الطّاعة الأخلاقيّة أكثر من اهتمامهم بنقل الحقائق العقليّة.

فضلًا على كلّ ذلك، يصرّ سبينوزا أنّ منهج ابن ميمون الشّديد العقلانيّة الذي يفرض على المرء معرفة القيمة الصّدقيّة للقضيّة كي يحدّد إذا كان مقطعٌ من الكتاب المقدّس يعبّر عنها أم لا هو ما يجعل معنى الكتاب المقدّس عصيًّا أمام العوامّ الذين لم يحظوا بتنشئةٍ فلسفيّةٍ ولم يتعلّموا العقائد ذات الأبعاد النّظريّة. «فما دمنا غير مقتنعين بحقيقة الجملة لا نستطيع معرفة على وجه اليقين إذا كانت تتوافق مع العقل أو تخالفه،

(54) TTP VII, G III.116; S 102.

(55) TTP VII, G III.115; S 102.

وتاليًا لا يمكننا أيضًا معرفة إذا كان المعنى الحرفيّ [لمقطعٍ من الإنجيل] صحيحًا أم باطلًا». لذا، يتطلّب تأويل نصّ الكتاب المقدّس «نورًا آخر غير النّور الطّبيعيّ»، ووحدهم الفلاسفة مؤهّلون لتحديد ما يحاول الكتاب المقدّس إبلاغه لنا:

«يلزم عنه صدق هذا الموقف أن تكون عامّة النّاس، التي تجهل بمعظمها التّحليل المنطقيّ أو لا تملك رخاء التّفكير فيه، معتمدةً على مرجعيّة الفلاسفة وشهادتهم لفهم نصّ الكتاب، وتاليًا يفترضون عصمة الفلاسفة في تأويلهم النّصّ المقدّس. وسيكون هذا الأمر ضربًا جديدًا من السّلطة الكنسيّة ذات كهنةٍ وأحبارٍ غريبين، ولعلّه أمرٌ يثير سخرية الرّجال لهم عوضًا عن توقيرهم»[56].

ونظرًا لهذه الأسباب، يستنتج سبينوزا «باستطاعتنا إسقاط موقف ابن ميمون بوصفه موقفًا مضرًّا ومن دون جدوى وسخيفًا».

بحسب سبينوزا إنّ المنهج السّليم لتأويل النّصّ المقدّس ذو أهمّيّةٍ كبرى وذلك بسبب النّزاعات المعاصرة لتحوير معاني المقاطع المقدّسة كي تخدم غاياتٍ سياسيّةً واجتماعيّةً، لذا لا بدّ أن يكون هذا المنهج متاحًا وسهلًا أمام كلّ من يملك ملكة النّور الطّبيعيّ للعقل. فقد نزع اللّاهوتيّون ورجال الدّين الهولنديّون في القرن السّابع عشر إلى تأويل النّصّ المقدّس تأويلًا يتناسب مع غاياتهم، وقد برّروا قراءاتهم المتجانسة وغير المسوّغة من خلال اللّجوء إلى «وحي الرّوح القدس». وهذا ما يعتبره بعض الكلفينيّين التّنوير الخارق للطّبيعة الذي يؤدّي إلى فهم رسالة الأنبياء؛ ولكنّه متاحٌ أمام قلّةٍ مختارةٍ تمامًا كمثل النّعمة الإلهيّة[57]:

«ونبصر معظم الرّجال مستعرضينَ أفكارهم الخاصّة وكأنّها كلام

---

(56) TTP VII, G III.114; S 101.

(57) ينتقد سبينوزا علنًا هذه المقاربة على التباسها في: TTP VII, G III.112; S 99.

الله، وتكمن غايتهم الرّئيسة في إكراه الآخرين على التّفكير مثلهم، فيما يستخدمون الدِّين حجّةً. إنّنا نرى أنّ انشغال اللّاهوتيّين الأوّل هو الاستخلاص من النّصّ المقدّس أفكارهم المبتدعة اعتباطيًّا، ثمّ يزعمون مرجعيّتها الإلهيّة... ويخالون أنّ أعمق الأسرار مخفيّةٌ في الكتاب المقدّس، فيجهدون في كشف هذه السّخافات، فيما يتجاهلون أمورًا أخرى ذات قيمةٍ. إذ يلحقون بالرّوح القدس كلّ ما ابتدعه خيالهم الجامح، ويخصّصون قواهم وحماستهم كلّها دفاعًا عنها»[58].

إذن، يسير تأويل النّصّ المقدّس من دون مرساةٍ. وهؤلاء اللّاهوتيّون الذين لا تقودهم سوى مقدرتهم الغامضة يحاولون تمرير «التّلفيقات البشريّة على أنّها تعاليم إلهيّةٌ». فلا تكون النّتائج قائمةً على منهجٍ موضوعيٍّ، وتاليًا لا يمكن تأكيدها. لا تعكس قراءاتهم سوى أحكامهم المسبقة والخرافات التي يأملون في زرعها في نفوس الآخرين. أمّا النّتيجة الحتميّة كما بيّن التّاريخ لنا مرارًا فهي نشوء النّزاع الدّينيّ وتعكير السّلم الأهليّ.

أمّا الطّريقة السّليمة لتأويل النّصّ المقدّس واكتشاف ما يحاول وما لا يحاول إبلاغه وتلقينه، فهي اكتشاف المعاني التي تقصّدها مؤلّفوه، ويعتقد سبينوزا أنّ هذا المزعم تافهٌ. كان لودويك ماير محقًّا تمامًا في فصله سؤال معنى المقطع عن سؤال صحّته. وتمثّل الخطأ الذي ارتكبه في مطابقته الأمرين في الكتاب المقدّس. إذ تراه كغيره

«يفترض أنّ النّصّ المقدّس صحيحٌ في كلّ مكانٍ وإلهيٌّ أساسًا لفهم معناه الحقيقيّ. لذا ما وجب علينا فعله في سبيل فهم النّصّ، وتفحّصه تفحّصًا، وما يعلّمنا إيّاه النّصّ المقدّس نفسه، وهو ما لا يحتاج إلى تدخّل بشريّ، هم يعتبرونه سلفًا قاعدةً للتّأويل

(58) TTP VII, G III.97-98; S 86-87.

الكتابيّ»[59].

إنّ غاية مؤوّل النّصّ المقدّس، تمامًا كمثل غاية مؤوّل لأيّ عملٍ أدبيٍّ، هي اكتشاف معنى العمل، ويتمثّل هذا الأمر عند سبينوزا أقلّه بكشف الرّسالة التي يحاول المؤلّف إبلاغها في كتاباته. «ليست المسألة سوى معنى النّصوص لا حقيقتها»[60]. إنّ سؤالك ما إذا كان الله خاضعًا للمشاعر، كشعور الغضب أو الغيرة هو أمرٌ؛ والأفضل تركه للفلاسفة. أمّا تحديد ما إذا اعتقد موسى أنّ الله يمكنه أن يكون غاضبًا أو غيورًا (ورغب موسى في ترسيخ هذا الاعتقاد في الآخرين) فهو أمرٌ آخر، وهذه هي مهمّة المؤوّل. «تتمثّل مهمّة المؤوّل في معرفة نيّة المؤلّف السّابقة، أو ما يمكنها أن تكون... حيث يركّز اهتمامه على ما قد ظنّه الكاتب في ذهنه»[61].

قارن سبينوزا بجرأةٍ مدهشةٍ العمليّة السّليمة لتأويل النّصّ المقدّس (وتاليًا أيّ عملٍ أدبيٍّ) مستعملًا مناهج العلم الطّبيعيّ. «أعتبر أنّ منهاج تأويل النّصّ المقدّس لا يختلف عن منهاج تأويل الطّبيعة، والحقّ أنّه متطابقٌ معها تمامًا»[62]. ومثلما يجب السّعي خلف المعرفة العلميّة للطّبيعة «انطلاقًا من الطّبيعة نفسها»، وذلك من دون افتراض أيّ مبادئ جوهريّةٍ، أو ميتافيزيقيّة قبْليّةٍ، أو لاهوتيّةٍ، كذلك «يجب التّوصّل إلى محتويات النّصّ المقدّس كلّها... انطلاقًا من النّصّ المقدّس وحده [*ab ipsa Scriptura sola*]»[63].

ما قصده سبينوزا في كلامه هو عناصر المنهج التّجريبيّ العلميّ، كتلك العناصر التي وصفها فرانسيس بيكون «Francis Bacon» في **الأورغانون**

(59) TTP Preface, G III. 9; S 5.
(60) TTP VII, G III.100; S 88.
(61) TTP VII, G III.111; S 97.
(62) TTP VII, G III.98; S 87.
(63) TTP VII, G III.99; S 87.

الجديد «1620) «*New Organon*»)[64]. تتمثّل خطوة العالم الرّئيسة بدراسةٍ مفصّلةٍ للطّبيعة تشمل تجميع الوقائع الأساسيّة كلّها عبر الملاحظة العيانيّة المحضة والمنظّمة، وهو تجميع ما دعاه بايكون «التّواريخ الطّبيعيّة والتّجريبيّة» وما أسماه سبينوزا «المعطيات المؤكّدة». وانطلاقًا من مجموعة المعطيات، وهي الظّواهر التي يأمل العالِم في فهمها، سيستمدّ الأخير «تعريفات أشياء الطّبيعة» (وذلك على الأرجح عبر الاستقراء والاختبار التّجريبيّ للفرضيّات). وما يقصده سبينوزا بـ«التّعريفات» هو الماهيّات أو الطّبائع، أو الخواصّ الأساسيّة المكوّنة لأنواع الأشياء. أمّا المثل المحدّد عن هذا التّعريف فنجده في تفسير سبينوزا لمركّب مادّة النّيتر المتجانس «niter» (نترات البوتاسيوم أو ملح البارود «saltpeter») في رسائله التي وجّهها إلى أولدنبرغ حيث يخالف مزعم روبرت بويل أنّ النّيتر مركّبٌ من جزيئاتٍ غير متجانسة[65].

يرتكز اكتشاف هذه الماهيّات أوّلًا على توليد المبادئ العامّة (بناءً على المعطيات التي تمّت ملاحظتها عيانيًّا وبانتظامٍ) التي تحكم الظّواهر الطّبيعيّة، كقوانين الحركة التي تشمل الأجسام كلّها. ثمّة تعاليمُ رئيسةٌ يكتشفها الفيلسوف الطّبيعانيّ انطلاقًا من الدّراسة النّقديّة للطّبيعة. ويمكننا انطلاقًا من هذه المبادئ الكلّيّة الانتقال إلى قوانينَ أقلّ شموليّةً للطّبيعة، وهي تلك القوانين التي لا تفسّر شيئًا سوى أنواعٍ محدّدةٍ من الظّواهر.

«عند تفحّص الظّواهر الطّبيعيّة نسعى أوّلًا إلى اكتشاف تلك السّمات الأكثر كلّيّةً وشيوعًا في الطّبيعة كلّها، وهي: الحركة والسّكون، وقواعدها وقوانينها التي تلتزم بها الطّبيعة وتفعل وفقًا لها

(64) لا نسخة عن هذا الكتاب في مكتبة سبينوزا، لكنّنا نعرف أنّه اطّلع عليه؛ انظُر Ep. 2، حيث انتقد الأخير بايكون.

(65) انظُر: Ep. 11 and 13.

دائمًا، ثمّ نتقدّم تدريجًا نحو سماتٍ أقلّ كلّيّةً»[66].

بعد ذلك تُدرج الظّواهر الفرديّة تحت هذه المبادئ، فتولّد عنها تصوّراتٍ سببيّةً واضحةً. وتوفّر ماهيّات الظّواهر الطّبيعيّة التي يكتشفها العالِم فهمًا جليًّا ممّا تتركّب منه الأشياء، وسبب كونها على ما هي عليه، تمامًا كالمعرفة التّامّة أنّ **علم الأخلاق** يعدّ إنجازنا الفكريّ الأعظم[67]. توازي هذه الماهيّات في العلم الطّبيعيّ ما تمثّله المعاني في علم التّأويل. وبحسب سبينوزا لا يخرج العالِم الطّبيعانيّ في هذه العمليّة **خارج** الطّبيعة نفسها أبدًا لينتقل إلى المبادئ اللاهوتية حول الله، مثلما فعل ديكارت في وضعه القوانين العامّة حول الطّبيعة في كتابه **مبادئ الفلسفة(68).**

على هذا النّحو، على مؤوّل النّصّ المقدّس ألّا يخرج خارج النّصّ المقدّس نفسه كي يكتشف «مبادئه»، أي التّعاليم التي أراد المؤلّفون إبلاغها. فمهما تكن الدّروس الدّينيّة والحكم الأخلاقيّة التي رغب الأنبياء أن يتعلّمها القرّاء من كتاباتهم، يجب أن تُستمدّ من هذه الكتابات وحدها، وذلك بمعونة «النّور الطّبيعيّ» «the natural light».

«تتطلّب مهمّة التّأويل الكتابيّ أنْ ندرس نصّ الكتاب دراسةً مباشرةً، وذلك بصفته مصدر معطياتنا ومبادئنا الثّابتة، لاستنباط مقصد مؤلّفي نصّ الكتاب من خلال الاستدلال المنطقيّ... فلا نجيز اعتماد معطياتٍ ومبادئَ أخرى في تأويل النّصّ المقدّس ودراسة محتوياته ما خلا تلك التي جُمِعت من النّصّ المقدّس نفسه ومن دراسته

---

(66) TTP VII, G III.102; S 90.

(67) إنّه سؤالٌ آخر إذا كان المنهج العلميّ المعتمد لاكتشاف «التّعريفات»، والذي ذُكر في الرّسالة، متطابقًا فعلًا مع نقاش سبينوزا لهذا المنهج في أعمالٍ أخرى ومع تفسيره لمعرفة الماهيّات في علم الأخلاق. للاطّلاع على مناقشة موقف سبينوزا حيال المنهج العلميّ، انظُر Savan 1986 and Gabbey 1996.

(68) انظُر: *Principles of Philosophy* II.36-40.

التّاريخيّة»[69].

المبادئ الأخلاقيّة التي يدعو إليها النّصّ المقدّس يمكن معرفتها على نحوٍ مستقلٍّ عنه، وذلك بوساطة العقل وحده كما برهن سبينوزا في **علم الأخلاق**. ففي نهاية الأمر إنّها مبادئُ عقلانيّةٌ محضةٌ «يمكن برهنتها من بديهيّاتٍ مسلّمةٍ»[70]. ولكنّ **القول** إنّ النّصّ المقدّس يعلّمنا هذا المبدأ أو ذاك، فهو أمرٌ لا يمكن اكتشافه إلّا بالعودة نقديًّا إلى النّصّ نفسه.

وما يقصده سبينوزا بعبارة «النّصّ وحده» (*sola scriptura*) هو إسقاط استناد ابن ميمون العقلانيّ على مرجعيّةٍ فلسفيّةٍ خارجيّةٍ، وكذلك تمسّك كالفين بتنويرٍ إلهيٍّ مميّزٍ (الرّوح القدس). فمن ناحيةٍ، يرغب سبينوزا في تجنّب المقاربة الفردانيّة المفرطة الذّاتيّة في قراءة النّصّ المقدّس التي دعت إليها بعض الطّوائف البروتستانتيّة المنشقّة، خذ مثلًا: الصّاحبيّون والكوليغيانت الذين عدّهم سبينوزا من أصدقائه الكثيرين، فهم يلقون مهمّة تأويل نصّ الكتاب على عاتق الفرد، أي وفقًا لما يمليه ضميره أو «نوره الدّاخليّ» «inner light». ولا يرى سبينوزا منهجًا موضوعيًّا لتأويل النّصّ المقدّس، أي منهجًا يوجب عليه توجيه مستخدمه إلى فهمٍ تقريبيٍّ أقلّه لمقصد معاني المؤلّفين، على الرّغم من الصّعوبات التي تعرض طريقه.

وفي سبيل التّأكيد، وسّع سبينوزا فهمه لمبدأ «النّصّ وحده». إذ ستتطلّب المقاربة السّليمة للكتاب المقدّس تفحّص النّصّ نفسه واللّغة التي كُتب فيها، فضلًا على مراجعة عوامل أخرى، كالظّروف الاجتماعيّة والسياسية في أثناء تأليفه، وسِيَر حياة مؤلّفيه. يبدو أنّ تفحّص النّصّ المقدّس «انطلاقًا من النّصّ وحده» يعني دراسته حصرًا انطلاقًا من الاعتبارات النّصّيّة **كلّها**. وكأنّه يقول لنا إنّه يقصد بـ«الكتاب المقدّس» **عالَم** الكتاب المقدّس. فما

(69) TTP VII, G III.98; S 87.
(70) TTP VII, G III.99; S 87.

يدعو إليه سبينوزا هو مقاربةٌ تاريخيّةٌ إلى نصّ الكتاب، وهي مقاربةٌ تتطلّب مراجعة السّياقات المختلفة التي كُتبت فيها الكتابات الأصليّة.

علاوةً على ذلك، للعقل دورٌ مهمٌّ كي يؤدّيه في علم التّأويل الكتابيّ، على الرّغم من أنّ هذا العلم عند سبينوزا لم يكن عقلانيًّا بالمفهوم الميمونيّ (أو المايريّ). يتطلّب تأويل النّصّ المقدّس استخدام مقدرات المرء العقليّة وإعمالها منهجيًّا على المادّة النّصّيّة والتّاريخيّة، مثل علم الطّبيعة تمامًا الذي لا يتطلّب بصيرةً خارقةً للطّبيعة.

> «لقد بات جليًّا أنّ هذا المنهج [في تأويل نصّ الكتاب] لا يتطلّب نورًا سوى نور العقل الطّبيعيّ، لأنّ طبيعة هذا النّور تكون من خلال الاستنباط المنطقيّ على استدلال ما يكون مخفيًّا واستخلاصه ممّا يكون معروفًا، أو مُعطًى على أنّه معروفٌ»[71].

يميّز ماير في كتابه **الفلسفة مؤوّلة النّصّ المقدّس** بين طريقتين قد يؤدّي فيهما العقل دورًا في تأويل الكتاب المقدّس. بحسب المقاربة التي اعتمدها سبينوزا (وابن ميمون) إنّ العقل هو «معيار التّأويل وقاعدته والحكم»، وكلّ تأويلٍ لا يتطابق مع «المعرفة الأكيدة الحقّة التي يستمدّها العقل... وينظّمها تحت نور الحقيقة الثّابت»، أي الفلسفة، فلا بدّ من إسقاطه[72]. ووفقًا لهذا الرّأي، يقدّم العقل **المحتوى** الذي يجب على القراءات أن تُقيّم بإثره.

ومن ناحيةٍ أخرى، يشير ماير إلى أنّ العقل قد يكون وحده «الوسيلة والأداة لتتبّع معنى الكتابات المقدّسة وتوضيحها»، وهو ليس «المعيار الذي يجب توجيه التّأويلات كلّها وتقريرها وفقًا له»[73]. أمّا سبينوزا فهو متحفّظٌ حول هذا التّمييز القائم بين العقل بصفته مجموعة عقائدَ، وبين العقل بصفته أداة اكتشافٍ. إذ يعرف أنّ العقل مفتاحٌ أساسيٌّ لإدراك الاختلاف

(71) TTP VII, G III.112; S 99.
(72) PSSI V.1-2, Meyer 2005, 105.
(73) PSSI XVI.6, Meyer 2005, 217.

القائم بين هذه العقلانيّة في قراءة النّصّ المقدّس، وبين العقلانيّة التي تميّز موقف ابن ميمون وماير. وفوق كلّ شيءٍ إنّه العقل الذي يسمح له بالزّعم أنّ كلَّ من امتلك هذه الملَكة، لديه القدرة (أقلّه في المبدأ) على فهم أهمّ رسائل النّصّ المقدّس.

«على القاعدة التي تسيّر عمليّة التّأويل ألّا تكون شيئًا ما خلا النّور الطّبيعيّ الذي يتشاركه الجميع، وهو ليس نورًا خارقًا للطّبيعة، ولا سلطانًا أزليًّا، لأنّ المرجعيّة العليا في تأويل نصّ الكتاب موكلةٌ على كلّ فردٍ. كما على هذه القاعدة ألّا تكون عسيرةً حيث لا يتمكّن منها أحدٌ سوى الفلاسفة المتمرّسين؛ عليها أن تلائمَ القدرة الطّبيعيّة والكلّيّة والمقدرة الكامنة عند البشريّة»[74].

***

تمامًا كعلم الطّبيعة يشرع «علم» تأويل الكتاب المقدّس بتجميع المعطيات. أمّا في حالة النّصّ المقدّس فالمعطيات الأساسيّة هي الأقوال المختلفة نفسها: ما يقوله مؤلّفٌ كتابيٌّ في الله، حيث أنّ هذه العبارات قد يُعثر عليها في الأسفار التي قيل إنّه ألّفها؛ وما يقوله مؤلّفٌ آخر في العناية الإلهيّة؛ وأهمّها ما قاله المؤلّفون المختلفون في المسائل الأخلاقيّة، وفي ما هو محقٌّ وخيّرٌ. وعندما يتمّ جمعها يجب أنْ تنظّم هذه الموادّ كلّها وفقًا للمؤلّف ومادّة الموضوع. «يجب أن تُنظّم الأقوال في كلّ سفرٍ وتُرتّب تحت عناوين فرعيّةٍ حيث نستحصل على النّصوص كلّها التي تُعنى بالموضوع نفسه»[75]. وفي الوقت نفسه، ينبغي على المؤوّل أن يكون متضلّعًا باللّغة العبريّة القديمة، لأنّ «مؤلّفي العهد القديم والعهد الجديد كانوا عبرانيّين»، وأن يشير إلى اللّبس أو الغموض في

(74) TTP VII, G III.117; S 103-104.
(75) TTP VII, G III.100; S 88.

المقاطع التي جمّعها (ويُفهم بالغموض واللّبس «درجة الصّعوبة التي يمكن من خلالها توضيح المعنى من السّياق، لا... درجة الصّعوبة التي يُدرِك العقل حقيقة المعاني بها»)، كذلك عليه أن يشير إلى التّناقضات والاختلافات التي عُثِر عليها في مادّة المؤلّف نفسه أو في مادّة مؤلّفين مختلفين.

فضلًا على هذه المعطيات النّصّيّة يحتاج المؤوّل إلى جمع كلّ شيءٍ يمكن معرفته عن مؤلّفي الكتاب المقدّس. إذ يحتاج إلى مراجعة الخلفيّة السّيريّة، والتّاريخيّة، والسياسية، والنّفسيّة، لكلّ مؤلّف سفرٍ.

«يجب على دراستنا التّاريخيّة طرح الظّروف المرتبطة بأسفار الأنبياء، حيث تقدّم سيرة، وشخصيّة، وغايات مؤلّف كلّ سفرٍ، كذلك تعرض هويّته وفي أيّ مناسبةٍ وزمنٍ دوّن سفره، ولمن دوّنه، وبأيّ لغةٍ كتبه... ولكي نعرفَ الأقوال التي يجب اعتمادها قوانينَ وتعاليمَ خلقيّةً لا بدّ لنا أنْ نكون ملمّين بسيرة المؤلّف، وشخصيّته، وغاياته. زِد على ذلك أنّنا إذا فهمنا فهمًا شخصيّة الشّخص ومزاجه فسيسهل علينا تفسير كلامه»[76].

ما يفيد به سبينوزا هو أنّك لا تستطيع في عدّة حالاتٍ معرفة ما يحاول أن يقوله المرء إلّا إذا عرفت هويّة ذاك المرء، واهتماماته، وسبب كتابته، وهويّة الذي يتوجّه إليه. «إنّه لأمرٌ أساسيٌّ لنا امتلاك شيءٍ من المعرفة عن المؤلّفين إذا رغبنا في تأويل كتاباتهم»[77]. وينطبق هذا الأمر على أنبياء العهد القديم تمامًا مثلما ينطبق على مؤلّف رواية **أوليفر تويست** «*Oliver Twist*»، إذ ينشغلون كلّهم في وضع أدبٍ خياليٍّ ذي رسالةٍ أخلاقيّةٍ واجتماعيّةٍ، من خلال مختلف الأنواع الأدبيّة، متوجّهين إلى جماهير قرّاءٍ مختلفين. فعلًا، إنّها قاعدةٌ مهمّةٌ في سبيل فهم الأنبياء الذين عاشوا عدّة

(76) TTP VII, G III.101-2; S 90.
(77) TTP VII, G III.110; S 97.

قرونٍ تحت ظروفٍ تاريخيّةٍ وثقافيّةٍ بعيدةٍ بعدًا تامًّا عن الثّقافة الهولنديّة في القرن السّابع عشر.

أمّا مجموعة المعطيات النّهائيّة فتشمل تاريخ نقل نصوص الكتاب المقدّس. وإنّه عملٌ أساسٌ في سبيل تحديد أصالتها والعثور، إن أمكن على إفسادٍ أو «تحويرٍ» قد لحق بها على مرّ الأجيال. ينبغي على المؤوّل أن يعرف «إذا تلوّثت [الكتب] بزياداتٍ مفسدةٍ، وإذا تسلّلت إليها الأخطاء، وإذا صحّحها دارسون متطلّعون ذوو ثقةٍ»[78].

بعد انتهاء المؤوّل من هذه الخطوات يستطيع تمامًا كالعالِم متابعة اكتشاف المبادئ العامّة التي تحكم الظّواهر. وفي هذه الحالة، وبناءً على المعطيات الأدبيّة، سيكون مستعدًّا لتشريح العقائد التي طرحها المؤلّفون في كتاباتهم النّبويّة. إذا سعى العالِم الطّبيعانيّ خلف قوانين الطّبيعة فعالِم الكتاب المقدّس يسعى خلف «ما يعدّ الأكثر كلّيّةً ويشكّل منطلق النّصّ المقدّس كلّه وأساسه؛ واختصارًا يسعى خلف ما أعلنه الأنبياء كلّهم في النّصّ المقدّس على أنّه العقيدة الأزليّة ذات إفادةٍ كبرى للبشريّة»[79].

يعتقد سبينوزا أنّ ثمّة مبادئَ كلّيّةً عبّر عنها النّصّ المقدّس في كلّ مكانٍ بصرف النّظر عن مؤلّف السّفر، وهي: أنّ الله موجودٌ، وأنّه واحدٌ، وعلينا عبادته، وهو محبٌّ للكلّ، ويخصّ حبّه أولئك الذين يتعبّدون له ويحبّون جيرانهم محبّتهم لأنفسهم. إنّها الرّسالة البسيطة للكتاب المقدّس كلّه. ويعتقد سبينوزا أنّ هذه القضايا هي زبدة معنى الكثير من مقاطع نصّ الكتاب المقدّس التي لا تتطلّب جهدًا تأويليًّا كبيرًا لكشفها. «هذه العقائد وما شابهها... يلقّنها نصّ الكتاب المقدّس في كلّ مكانٍ وضوحًا وعلنًا، حيث لا يشكّ أحدٌ في معناها في هذه المسائل»[80].

(78) TTP VII, G III.102; S 90.
(79) TTP VII, G III.102; S 90-91.
(80) TTP VII, G III.102; S 91.

ولكنْ، ليس كلّ شيءٍ واضحًا ومكشوفًا في نصّ الكتاب المقدّس. يرفض سبينوزا الموقف الذي اتّخذه عددٌ من معاصريه البروتستانت وهو أنّ معنى نصّ الكتاب المقدّس كلّه جليٌّ ولا يحتاج إلى تأويل. (على سبيل المثال، اعتقد اللّاهوتيّ البروتستانتيّ الفرنسيّ الهولنديّ ساموبل ديماري «Samuel Desmarets» [أو ماريسيوس «Maresius»] أنّ مقاطع الكتاب المقدّس واضحةٌ، حيث تكفي القراءة الحرفيّة وفقًا لاستعمال الكلمات الشّائع في «معناها العامّ والعاديّ» لتبيان معناها الحقيقيّ)[81]. إذ يتطلّب العمل على المعطيات جهدًا تأويليًّا جبّارًا لتحديد، قدر الإمكان، موقف كلّ مؤلّفٍ في المسائل الميتافيزيقيّة واللاهوتية، كمثل ما يكون عليه الله، وكيف يفعّل الله عنايته، وطبيعة المعجزات. إنّها المبادئ الأشدّ تقيّدًا المتطابقة مع القوانين الأكثر تخصّصًا التي كوّنها عالِم الطّبيعة، وتختلف عن القوانين الكلّيّة بمسألة غياب التّوافق بين مؤلّفي الكتاب المقدّس حول هذه الأسئلة. زِدْ على ذلك، عندما يتعلّق الأمر بالمبادئ «الأقلّ كلّيّةً ولكنّها ذات تأثيرٍ على حياتنا اليوميّة»، أي تفاصيل السّلوك الخلقيّ ومختلف الأفعال التي أوصى بها كلّ نبيٍّ بوصفها حاملةً العدل والإحسان، فسيُعثر على الكثير من الغموض، والتّناقضات، والالتباسات فيها. وإنْ افتُرِضَ «أن تُستمدّ هذه المبادئ من العقيدة الكلّيّة، تمامًا مثلما تنبع الجداول من مَعينها»، فلا يمكن التّوصّل بسهولةٍ إلى مصدرها. وكذلك، على المؤوّل الأخذ بعين الاعتبار المناسبة التي كُتب فيها المقطع، وهويّة الذي يتوجّه إليه محتواه.

يقدّم سبينوزا النّبيّ موسى مثلًا، والذي نُقِل عنه في التّوراة قوله إنّ الله نارٌ والله غيورٌ. إنّ طريقة تأويل هاتين العبارتين وتحديد إذا كنّا سنقرأهما قراءةً حرفيّةً أم مجازيّةً لا يرتبطان بكون القراءة الحرفيّة متطابقةً مع

(81) *Disputationes Theologiae prior refutatoria libelli de philosophia Interprete Scripturae* (1667), III.11.

طبعًا كتب ماريسيوس ضدّ مواقف ماير. لمراجعة آراء ماريسيوس انظُر (Preus 2001, 94-98).

الحقائق الفلسفيّة المبرهنة حول الله. إنّما يدور الأمر حول النّظر إلى المقاطع المذكورة على ضوء المبادئ الأساسيّة للنّصّ المقدّس التي سبق أن استُمدّت من المعطيات، كما يتطلّب الأمر النّظر إلى أشياء أخرى قالها موسى وإلى الظّروف التي قالها فيها. لأنّ موسى يشير بوضوحٍ وباتّساقٍ في مواضعَ أخرى إلى أنّ الله لا يشبه الأشياء المرئيّة، فالجملة التي يقول فيها إنّ الله نارٌ يجب قراءتها قراءةً مجازيّةً. «إنّ سؤالك عن اعتقاد موسى أم عدمه في أنّ الله نارٌ يجب ألّا تحدّده بتاتًا عقلانيّة الاعتقاد أو لاعقلانيّته، بل أقوال موسى الأخرى».[82] يمكن استعمال لفظة «النّار» العبريّة للإشارة إلى الغضب، ولأنّ القائد قد يجد هذه اللّغة الصّوريّة أشدّ تأثيرًا لتحريك الجموع نحو طاعة الله، فيمكننا أن نستنتج أنّ موسى لم يقصد الإشارة إلى الله حرفيًّا بأنّه كائنٌ شبيهٌ باللّهب. وكما قال سبينوزا لفان بلينبورغ قبل أعوامٍ في رسالةٍ وجّهها إليه في بداية سنة 1665 إنّ مؤلّفي النّصّ المقدّس طوّعوا لغتهم أحيانًا لتتناسب مع فهم الجموع. «بعد أن طُوِّعَ النّصّ المقدّس ليتكيّف مع حاجات العوامّ فهو لا يزال يخاطبنا بلسانٍ بشريٍّ، لأنّ العوامّ غير قادرين على استيعاب الأشياء العليا»[83].

ومن ناحيةٍ أخرى، يمكن قراءة العبارة التي يقول فيها النّبيّ موسى إنّ الله غيورٌ قراءةً حرفيّةً لأنّه لم يُنقل عنه قوله إنّ الله لا يملك مشاعرَ. على الرّغم من مخالفة هذه القراءة العقلَ، أقلّه كما يحاجّ سبينوزا في **علم الأخلاق**، كذلك تخالف هذه القراءة الوصايا الكلّيّة في النّصّ المقدّس («الله واحدٌ»، إلخ)، والمبادئ الأخرى التي اعتنقها موسى نفسه[84].

وعلى هذا النّحو، ذكر إنجيل متّى عن المسيح قوله «مَنْ لَطَمَكَ على خدِّكَ الأَيْمَنْ فَحَوِّلْ له الآخَرَ أيضًا». [إنجيل متّى، 5:39]. ويحاجّ سبينوزا

(82) TTP VII, G III.100-1; S 89.

(83) Ep. 19, G IV.92; SL 135.

(84) TTP VII, G III.100-1; S 88-89.

أنّ هذه العبارة إذا قُرِئَت حرفيًّا فستوجّه القضاة والمشرّعين نحو خلاصةٍ مفادها أنّ التّسامح مع الظّلم والانصياع للرّذيلة سيخالف شريعة موسى التي تفرض أنْ تنال كلّ جريمةٍ عقابها العادل («وعَيْنًا بِعَيْن» [سفر الخروج 21:24]).

«لذا وجب علينا مراجعة من قال هذا، ولمن قاله، وفي أيّ زمنٍ قاله. إنّ قائل هذه العبارة هو المسيح الذي لم يضع قوانين كما يفعل المشرّع، إنّما بسطَ تعاليمه كالمعلّم، لأنّه... تقصّد إصلاح أذهان النّاس عوضًا عن أفعالهم الخارجيّة. لقد وجّه هذه العبارة للمضطهدين الذين عاشوا في دولةٍ فاسدةٍ حيث العدالة مفقودةٌ، إنّها لدولةٌ أبصر المسيح خرابها المحتوم»[85].

أمّا نتيجة المنهج التّأويليّ عند سبينوزا فهي ليست قراءةً ذاتيّةً أو نسبيّةً للنّصّ المقدّس؛ ثمّة معنًى موضوعيٌّ يمكن استخلاصه من النّصّ مستعملين الأدوات السّليمة. فما يطرحه سبينوزا هو قراءةٌ سياقيّةٌ تنظر إلى النّصّ المقدّس على ما هو عليه، أي وثيقةٌ بشريّةٌ تمّ تأليفها في زمنٍ محدّدٍ ولغاياتٍ بشريّةٍ تمامًا.

يقرّ سبينوزا أنّ ثمّة عقبات متعدّدةً تواجه تفكيك المعنى الحقيقيّ للكتاب المقدّس. على الرّغم من أنّه يسهل علينا نسبيًّا استيعاب الرّسالة الأخلاقيّة العامّة للكتاب، «إذ يمكننا فهم معنى النّصّ المقدّس على أنّه مرتبطٌ بالخلاص وبلوغ الغبطة». لكنّ استيعاب مبادئه وأوامره الأقلّ كلّيّةً، والكشف عن الكثير من اعتقادات الأنبياء هما أمران بالغا الصّعوبة، وفي مواضعَ متعدّدةٍ لا يمكننا سوى تكهّن ما يحاول إبلاغه المؤلّف النّبويّ.

ويعود هذا الأمر إلى عدّة عوامل. أوّلًا، ثمّة صعوبةٌ في تَمَكُّنِنا من ألسن الكتاب المقدّس، أو ما يسمّيه سبينوزا «عجزنا عن طرح شرحٍ كاملٍ للّسان

(85) TTP VII, G III.103; S 91-92.

العبريّ». فلقد فُقدت معلوماتٌ كثيرةٌ على مرّ العصور، منها بعض القواعد النّحويّة والمعجم الشّائع لهذه اللّغة، حيث وصلتنا معرفةٌ متقطّعةٌ عن العبريّة. «لم يترك رجال العهد القديم الذين استعملوا العبريّة لسانًا معلوماتٍ للأجيال اللّاحقة حول المبادئ الأساسيّة لدراسة هذا اللّسان. إذ لم يصلنا شيءٌ منهم، أي لم نتلقَّ قاموسًا، ولا كتاب قواعدَ، ولا كتيّبًا في علم البلاغة». ومع اندثار متحدّثي العبريّة القديمة والآراميّة اختفت معرفة غير قليلة امتلكها مستخدمو هذين اللّسانين. «لقد اندثرت الألفاظ المستعملة للإشارة إلى الفواكه، والطّيور، والأسماك كلّها تقريبًا مع مرور الزّمن فضلًا على ألفاظٍ متعدّدةٍ أخرى»[86]. أضف إلى ذلك أنّ ما نفتقر إليه في هذا اللّسان هو المعرفة اللّسانيّة الشّائعة والمحكيّة على الرّغم من معرفتنا بمعاني بعض الكلمات، وهذا ما سيحيل دون فهمنا معنى المقاطع الغامضة.

يصرّ سبينوزا أنّ ثمّة التباساتٍ أيضًا في الكتاب المقدّس تعود إلى خصائص اللّسان العبريّ القديم نفسه. وتشمل هذه الخصائص تعدّد معاني الكلمة الواحدة، بخاصّةٍ الأحرف والمصادر (مثلًا، حرف العلّة الواو يمكنه أن يكون أداة ربطٍ أو فصلٍ) والأحرف المتشابهة في الشّكل (كحرفي الرّاء والدّال العبريّين)؛ وغياب نظام صيغةٍ زمنيّةٍ دقيقٍ وواضحٍ في الأفعال. وأهمّها غياب الصّوائت والتّنقيط في النّصّ العبريّ الأصليّ (أضاف العلماء المسّوريّون «Masoretes» علامات التّشكيل على الأحرف العبريّة في القرون الوسطى، وهم الذين أطلق عليهم سبينوزا «رجال العصور المتأخّرة الذين لا تعنينا مرجعيّتهم»، لأنّ إضافاتهم لا تعكس سوى تأويلاتهم الخاصّة للنّصّ المقدّس).

أخيرًا، ثمّة الصّعوبة المحضة المتمثّلة بإعادة تركيب تاريخ هذه الكتابات القديمة تركيبًا أمينًا. إذ إنّنا لا نملك تقريبًا معرفةً تامّةً حول مؤلّفي النّصّ

(86) TTP VII, G III.106; S 94.

المقدّس، أم نملك معرفةً جزئيّةً ومشكوكةً حولهم. فلا بدّ من استدلال مكانتهم الاجتماعيّة، ونزعتهم السياسية، وجمهورهم انطلاقًا من أدلّةٍ ضعيفةٍ. إنّ عالمهم الذّهنيّ محجوبٌ عنّا، ولا يسعنا سوى التّنظير حول دوافعهم للكتابة.

يستنتج سبينوزا أنّ هذه الصّعوبات كلّها «خَطِرَةٌ إلى حدّ أنّني لا أتردّد في التّأكيد على أنّنا لا نعرف المعنى الحقّ للنّصّ المقدّس، أم لا نستطيع سوى التّكهّن»[87].

***

لا يقصد سبينوزا في طبعنة النّصّ المقدّس «naturalization» ومقاربته التّاريخيّة في تأويله أنْ ينزعَ المرجعيّة عن الكتاب المقدّس، على الرّغم من بعض أبعادها المسيئة. إنّما يعتقد سبينوزا أنّ أولئك الذي يولون أهمّيّةً كبيرةً لألفاظ النّصّ المقدّس بدلًا من رسالته، قد خانوا النّصّ. إذ من خلال تسويقهم الأساطير القائمة حول أصل الكتاب المقدّس الخارق للطّبيعة، زرعت المذاهب الدّينيّة عبادة أحرف صفحاتٍ عوضًا عن العقائد الأخلاقيّة التي أمل مؤلّفوها في نشرها. ويعتبر سبينوزا أنّ هذا شكلٌ من أشكال عبادة الأوثان، «إذ عوضًا عن عبادة كلام الله بدؤوا يعبدون شبيهه وصورته، أي الورق والحبر»[88].

والحقّ أنّ المحتوى الأخلاقيّ وحده هو ما يشكّل المرجعيّة الحقّة، أو الإلهيّة، للنّصّ المقدّس.

«إذا رغبنا في أنْ نشهد على ألوهيّة النّصّ المقدّس من دون حكمٍ مسبقٍ فلا بدّ لنا أن نتيقّن انطلاقًا من النّصّ وحده على أنّه يعلّم

(87) TTP VII, G III.111; S 98.
(88) TTP XII, G III.159; S 146.

العقيدة الأخلاقيّة الحقّة؛ إذ بناءً على هذه الطّريقة وحدها يمكن برهنة ألوهيّته»[89].

ليس ارتباط أصل الشّيء باللّه هو ما يجعله إلهيًّا (وتحديدًا هذا هو موقف سبينوزا الذي يشير تماهيه بين الله والطّبيعة إلى أنّ الله علّة كلّ شيءٍ)، إنّما الإلهيّ هو ما يدفع النّاس إلى التّصرّف وفقًا للعدالة والإحسان، ويقودهم إلى محبّة الله وإخوتهم البشر. «إذ يُدعى الشّيء مقدّسًا وإلهيًّا بقدر ما يستعمله البشر على نحوٍ متديّنٍ»، أي بقدر ما يكون مرتبطًا بالسّلوك التّقيّ[90]. هكذا، «يجب تأسيس ألوهيّة النّصّ المقدّس حصرًا على واقعة أنّ النّصّ يعلّم الفضيلة الحقّة». ويعتقد سبينوزا أنّ ثمّة شيئًا مميّزًا في الكتاب المقدّس في هذا الإطار. فالكتاب المقدّس هو حقًّا خير معلّمٍ للفضيلة والتّقوى إن قُرِئَ قراءةً متأنّيةً، وذلك بسبب التّفوّق الأخلاقيّ والمقدرة التّخيّليّة لمؤلّفيه النّبويّينَ.

هكذا، ما يكون مقدّسًا في الكتاب المقدّس يتقصّد سبينوزا جعله نسبيًّا. إذ لا شيء مقدّسٌ أو إلهيٌّ في ذاته «بالمعنى المطلق»، إنّما «بمدى ارتباطه بالعقل»[91]. إذا أخذنا كتابًا وحده فهو ليس سوى كتابٍ. وإنْ فقدَ النّصّ المقدّس تأثيره الأخلاقيّ، وقوّته على جذب النّاس ودفعهم نحو عبادة الله ومحبّة جيرانهم، فسيكون شبيهًا بأيّ كتابٍ آخر، أي «لا شيءَ سوى ورقٍ ومدادٍ... وإهمالهما سيجعله أمرًا سطحيًّا تمامًا»[92]. (وعلى هذا النّحو، إنّ

(89) TTP VII, G III.99; S 88.
(90) TTP XII, G III.160; S 146.
(91) TTP XII, G III.160; S 147.
(92) TTP XII, G III.161; S 147.

راجع أيضًا TTP V, G III.79; S 68. وفيها يقول:

«تكمن القيمة الوحيدة [للسّرديّات التّاريخيّة] في العِبر التي تنقلها. وفي هذا الإطار تتفوّق بعض القصص على غيرها. لذا، تختلف قصص العهدينِ القديم والجديد في درجة التّفوّق على الكتابات غير المقدّسة وكذلك على بعضها، حيث تُلهم الاعتقادات النّاجعة. هكذا، إذا قرأ امرؤٌ قصص النّصّ المقدّس، وله فيها إيمانٌ مطلقٌ، ولكنّه لم يتنبّه إلى العِبر التي يهدف هذا =

قراءة النّصّ المقدّس ليست **بالضّرورة** قراءةً تهدف إلى التّقوى والفضيلة الدّينيّة، إذ يمكن التّوصّل إليهما حتّى لو لم يسمع المرء بالكتاب المقدّس، تمامًا مثلما لا تكون المعرفة المبسّطة بالنّصّ المقدّس **كافيةً** من دون فهمٍ معمّقٍ لرسالته الأخلاقيّة لدفع النّاس نحو الغبطة. «فمن لم يطّلع اطّلاعًا على قصص الكتاب المقدّس، ولكنّه اعتصم باعتقاداتٍ ثابتةٍ، وسعى خلف سبيل الحياة الحقّ، فسيكون مباركًا»[93].

ولهذا السّبب، يصرّ سبينوزا على أنّ أيّ كتابٍ يُمكن أن يكون إلهيًّا ما دامت رسالته رسالةً حقّةً وبرعت في إبلاغها، وهذا تصريحٌ فاضحٌ آخر علّه قد أثار غضب نقّاده. «فالكتب التي تعلّم الأمور العليا وتنقلها هي كتبٌ مقدّسةٌ فعلًا، بصرف النّظر عن اللّسان الذي كُتبت فيه، والأمّة التي نشأت منها»[94]. لذا، ما زال قولُنا صحيحًا في هذا الإطار إنّ «الله مؤلّف الكتاب المقدّس ولا يعود السّبب إلى ارتضاء مشيئته بنقل مجموعةٍ من الكتب إلى البشر، بل بسبب الدّين الحقّ الذي نجده مُدرَّسًا في صفحاتها»[95]. ولكنّ كلام الله يمكن العثور عليه في كتبٍ متعدّدةٍ، أقلّه في المبدأ. إذن لا داعي أنْ يحتكرَ تعليمَ الدّيانة الحقّة عملٌ أدبيٌّ واحدٌ كتبَهُ العبرانيّون منذ آلاف السّنين.

= النّصّ إلى إبلاغها، فلا يحيا حياةً فاضلةً، وكأنّه قرأ القرآن، أو عملًا شعريًّا، أو تاريخًا عاديًّا، حيث يهتمّ بهذه الكتابات اهتمامَ العوامّ».

(93) TTP V, G III.79; S 68.

(94) TTP X, G III.145; S 131.

(95) TTP XII, G III.163; S 149.

7 اليهوديّة والمسيحيّة والدّيانة الحقّة

تلقّى سبينوزا رسالةً من ياكوب أوستنز «Jacob Ostens» في أوائل سنة 1671. وكان أوستنز جرّاحًا وقسًّا في طائفة المينونيّين في روتردام، ولعلّه أحد معارف سبينوزا من أواخر خمسينيات القرن السّابع عشر. وكان الرّجل صديق لامبرت فان فالتويسن «Lambert Van Valthuysen» أيضًا، وهو طبيبٌ في أوترخت، ومثقّفٌ يمكن اعتباره مفكّرًا ليبراليًّا. فقد سوّق فان فالتويسن في كتاباته الفلسفة الدّيكارتيّة والكوبرنيكيّة، وهذا ما أدخله في مشكلاتٍ مع السّلطات الدّينيّة. ولكنّ فان فالتويسن لم يكن رجلًا تقدّميًّا، فلم يقرأ **رسالة** سبينوزا قراءةً متفهّمةً. وفي يناير 1671، ردًّا على استفهام أوستنز حول سؤاله عن رأيه في الكتاب المنشور مؤخّرًا أجاب فان فالتويسن بمراجعةٍ حادّةٍ وسلبيّةٍ للعمل. لقد تمثّل هاجسه بأنّ **الرّسالة** ومواقفها في المعجزات، والنّبوّة، والله، تشكّل خطرًا حقيقيًّا على ديانة الوحي. وبعد خلاصته النّقديّة لآراء سبينوزا اختتم كلامه كاتبًا «أعتقد أنّني لم أحِدْ بعيدًا عن الحقيقة، ولم أظلم الكاتب إن رفضت اتّهامه بتعليم الإلحاد متستّرًا بالحجج الماكرة»[1]. وارتأى أوستنز في أنّ سبينوزا ينبغي له مراجعة ملاحظات فان فالتويسن، فأرسلها إليه.

لم يكن سبينوزا ممتنًّا عند قراءته الملاحظات القاسية التي وضعها ديكارتيٌّ عن **الرّسالة**، وهو من توقّع سبينوزا منه آراء أخرى ليقولها. واحتاج

(1) Ep. 42, G IV.218; SL 236.

الفيلسوف إلى وقت لإرسال ردٍّ إلى أوستنز. «لا غروَ في كونك متفاجئًا أنّني أبقيتك منتظرًا طويلًا، لكنّني لم أستطع دفع نفسي إلى الإجابة على رسالة ذاك الرّجل»[2]. واتّهم سبينوزا فان فالتويسن أنّه يكتب انطلاقًا من حقده وجهله، ورغبةً في تحريف آراء الفيلسوف في **الرّسالة**. وفيما دافع عن عقائده سبينوزا ضدّ الانتقادات التي وجّهها إليه فان فالتويسن، تطرّق بعد ذلك إلى التّهمة العامّة التي أقرّت بإلحاده. «ويتابع [فان فالتويسن] «تجنّبًا تهمة الخرافة أظنّه [سبينوزا] قد أسقط الأديان كلّها». ولكنّني لا أعرف ما فهمه الرّجل بلفظتَي الدّين والخرافة»[3].

وبمعنى آخر، يقول سبينوزا إنّ الأمر يعتمد على مقصدك بلفظة «الدّين».

***

ثمّة أديانٌ، وثمّة دينٌ. ثمّة الأديان المنظّمة، وهي البدع الطّائفيّة التي توحّدها العقيدة وتربطها الطّقوس والشّعائر، وتحكمها تراتبيّةٌ سلطويّةٌ. وثمّة التّقوى الحقّة أيضًا، وهي محبّة الله البسيطة ومحبّة الإخوة البشر.

وبطبيعة الحال تشكّل اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام أنموذج الدّيانات المنظّمة عند سبينوزا. كما تتشارك أصولًا أبويّةً بصفتها الأديان الإبراهيميّة الكبرى. ولكن ما يميّزها عن بعضها، ويعطيها حصريّتها هو إعلان كلّ واحدةٍ منها أفرادًا مختلفين تراتبًا في مقام النّبوّة العليا (موسى، ويسوع، ومحمّد) واعتمادها نصوصًا مختلفةً كي تكونَ كتبًا قانونيّةً، وارتكاز كلّ واحدةٍ منها على اعتقاداتٍ وطقوسٍ مختلفةٍ ليتّبعها أتباعها. وحتمًا، لا تعني هذه الأمور شيئًا عند سبينوزا حينما يتعلّق الأمر بالدّيانة الحقّة.

(2) Ep. 43, G IV.219; SL 237.

(3) Ep. 43, G IV.220; SL.238.

خذ مثلًا الدّيانة اليهوديّة التي خصّها سبينوزا في ثلاثة فصولٍ من **الرّسالة**. أسّس موسى شرائع التّوراة، ويذكّر سبينوزا القارئ بأنّ واضع هذه الشّرائع هو موسى وليس إلهًا متعاليًا، وقد وضعها لغاياتٍ بسيطةٍ: لإنشاء مجتمعٍ سياسيٍّ مشروعٍ، وفرض الطّاعة بين أعضائه. إذ اضطرّ موسى إلى التّأسيس من العدم في سبيل توحيد الشّعب في دولةٍ بعد أن قاد الإسرائيليّين من العبوديّة خارج أرض مصرَ. آنذاك، عاش العبرانيّون المعتقون حقبةً يسمّيها سبينوزا وغيره من فلاسفة علم السّياسة «الحالة الطّبيعيّة». لم يكونوا مواطني أيّ دولةٍ ولا رعايا أيّ سلطةٍ سياسيّةٍ. فقد كانوا أحرارًا في تنظيم أنفسهم بالطّريقة التي شاؤوها، «لا تحدّهم شرائع أيّ أمّةٍ».

> «عندما خرجوا أرض مصرَ لم يعودوا ملزمين بقانون أيّ أمّةٍ أخرى، لذا أُجيز لهم وضع قوانينَ جديدةٍ، أو سنّ تشريعاتٍ جديدةٍ كما يشاؤون، وإنشاء دولةٍ حيثما يشاؤون، والاستحواذ على الأراضي التي يريدونها. وعلى الرّغم من ذلك فقد عجزوا عن سنّ القوانين بحكمةٍ، والاحتفاظ بالسّيادة بوصفها جسمًا جماعيًّا. لقد كان معظمهم قومًا جاهلًا أضعفته أغلال الاستعباد. لذا وجب على السّيادة أنْ تكونَ محصورةً في يدي شخصٍ واحدٍ قادرٍ على قيادة الآخرين وإخضاعهم بالقوّة، وعلى سنّ القوانين ثمّ تأويلها»[4].

وُضعت السّيادة بيدي موسى الذي اعتُبر «متفوّقًا فوق الجميع لمقدرته الإلهيّة»، فأكمل وضع شرائعَ تضمن النّظام والوحدة في الجموع التي قادها. إنّها السّتّ مائة والثّلاث عشرة وصيّة (وصايا التّوراة) أو «*mitzvot*». وكانت هذه الوصايا ضروريّةً «فَلا مجتمعَ يمكنه أن يقوم من دون حكومةٍ وائتلافٍ، وتاليًا لا يقوم بغياب قوانينَ تتحكّم برغبات الرّجال ونزعاتهم الجامحة

(4) TTP V, G III.75; S 64.

وتقيّدها»[5]. هكذا لم تتوقّف الشّرائع عند حدود المجتمع الرّئيسة، أي عند الشّؤون اللّيتورجيّة، والاجتماعيّة، والأخلاقيّة، والاقتصاديّة، بل شملت أيضًا تفاصيل الحياة اليوميّة، كالملبس والمأكل، وحتّى قصّة الشّعر، وذلك كي لا يُترك الأمر لرياح الصُّدف وللخيار الفرديّ.

علاوةً على ذلك، أدرك موسى أنّ المجتمع الذي يطيع أفراده القانون بإرادتهم عن تقوًى وإخلاصٍ بدلًا عن خوفٍ هو مجتمعٌ أكثر ثباتًا وقوّةً. لذا، أقنع الشّعب أنّ الشّرائع التي يضعها جاءت من عند الله، وأنّ الدّولة التي أقامها نُشِئَت بأمرٍ إلهيّ. فقال إنّ شرائعَ الدّولة العبريّة هي سُنن الله، وتاليًا أنشأ موسى دولةً دينيّةً. إذن إطاعتك الدّولة تعني إطاعتك الله، كما باتت الأفعال الأكثر عاديّةً تحمل أثرًا دينيًّا.

هذه هي الأصول التّاريخيّة للنّظم والالتزامات الشّعائريّة في الدّيانة اليهوديّة. ويخلص سبينوزا إلى أنّ شرائع موسى الشّعائريّة «لم تسهم في تحقيق الغبطة»، بل ارتبطت بالرّفاهيّة السياسية والاقتصاديّة للدّولة الإسرائيليّة القديمة. «ارتبط حِفظ الشّعائر حصرًا بالازدهار الدّنيويّ للدّولة لا بالغبطة.... لم يَعِدِ النّصّ المقدّس بشيءٍ مقابل الحِفظ الشّعائريّ ما خلا الخيرات واللّذّات المادّيّة، فيما وعد حِفظ الشّريعة الإلهيّة الكلّيّة وحدها ببلوغ الغبطة»[6].

وتنطبق اعتباراتٌ مماثلةٌ على الشّعائر المسيحيّة، كالمعموديّة، والصّلوات، والاحتفال بالأيّام المقدّسة.

> «سواءٌ أالمسيح كان واضعها [الشّعائر] أم الرُّسل (وهذا أمرٌ لم يُقنعني بعد)، فقد وضعت بصفتها آياتٍ خارجيّةً في الكنيسة الجامعة، ولم توضع لأنّها تقود نحو الغبطة، أو لأنّها تحتوي قداسةً فطريّةً. هكذا،

(5) TTP V, G III.73-74; S 63.

(6) TTP V, G III.70; S 60.

لم تكن غاية إقامة هذه الشّعائر دعم دولةٍ ذات سيادةٍ بل توحيد مجتمعٍ محدّدٍ، لذا من عاش وحده منعزلًا لن يُلزم بها»[7].

يخطو سبينوزا خطواتٍ خطِرَةً في هذا المقطع، إذ يشكّك في شواهد الأناجيل عن العشاء السّريّ، وينكر أهمّيّة الأسرار المقدّسة، وهو ما قد يُزعج الكثير من قرّائه المسيحيّين (سواءٌ أبروتستانتيّين كانوا أم لا)، وهم الذين أولوا أهمّيّةً محوريّةً للإفخارستيّا «Eucharist»[8]. يتمثّل موقف سبينوزا بأنّ طقوس اليهوديّة والمسيحيّة (وكذلك الإسلام) ليست ضروريّةً ولا كافيةً لتحقيق الخلاص والخير البشريّ الأعلى. إنّها ليست كافيةً لأنّ المرء قد يعلم كلّ وصيّةٍ من وصايا التّوراة ويلتزم بها، وعلى الرّغم من ذلك لن يبلغ الدّين الحقّ؛ يستطيع المرء أن يكون مسيحيًّا ملتزمًا ولكنّه لن يعيشَ التّقوى الحقّة. إنّها ليست ضروريّةً لأنّ المرء قد يكون مثالًا للإيمان الدّينيّ يُقتدى به، فيما لا يعلم شيئًا عن الشّريعة اليهوديّة ولا عن الطّقس المسيحيّ. «من يجهلها [نصوص أسفار الكتاب المقدّس] فهو مُدركٌ، على الرّغم من ذلك، من خلال النّور الطّبيعيّ، وجود إلهٍ ذي صفتيْنِ [الحكمة والاستقامة]، ومن يسعى أيضًا خلف درب الحياة الحقّة فسيكون مغتبطًا اغتباطًا أكثر من جموع النّاس»[9].

يتمثّل لبّ الدّيانة الحقّة عند سبينوزا بطاعة الشّريعة الإلهيّة لا بطاعة القوانين الشّعائريّة البشريّة الصّنع. إذ يفرض القانون الإلهيّ ما ينبغي

(7) TTP V, G III.76; S 65.

(8) كان لسبينوزا في مراسلاته كلامٌ أقسى ليقوله في الإفخارستيّا. إذ كتب سبينوزا في رسالته إلى ألبرت بورغ «Albert Burgh»، وهو صديقٌ سابقٌ له اعتنق الكثلكة وبات كاثوليكيًّا متعصّبًا، حيث حاول دفع سبينوزا إلى أنْ يكشفَ عن أفكاره الشّرّيرة: «أيّها الشّاب الذي سُرِقت فاهمته، من سحرك حتّى آمنت أنّك تأكل ذاك الكائن الأزليّ الأسمى وتدخله في أمعائك؟» إذ يشير سبينوزا إلى سرّ الإفخارستيّا والطّقوس الكاثوليكيّة الأخرى بأنّها «أخطاءٌ تافهةٌ» (Ep. 76, G IV.323). راجع دراسة كورلي (Curley 2010) لهذه الرّسالة وما تحيل إليه في ما يتعلّق بموقف سبينوزا من الدّيانة المسيحيّة.

(9) TTP V, G III.78; S 67.

على المرء فعله لتحصيل «الخير الأسمى»، أي ما يخدم المرء بوصفه كائنًا عقلانيًا وأخلاقيًا لا لكونه كائنًا ماديًا، أو اجتماعيًا، أو سياسيًا، على الرّغم من أنّ القانون البشريّ يُقصد به توجيه المرء لما ينبغي عليه فعله بهدف «صون العيش والدّولة»، وحماية نفسه وملكيّته من الآخرين، وضمان رفاهيّة الدّولة. أمّا ما ينصّ عليه القانون، أقلّه ظاهرًا، فهو أمرٌ بسيطٌ: أن تعرف الله وتحبّه، وأن تحبّ جارك محبّتك لنفسك.

***

إنّ وصيّة معرفة الله ومحبّته هي وصيّةٌ مهمةٌ عند سبينوزا. إذ يعتمد معناها على فكرة إذا كانت موجّهةً إلى شخصٍ مثقّفٍ فلسفيًا ومتفوّقٍ فكريًا على الجموع، أو إلى شخصٍ ينتمي إلى العوامّ (*vulgus*)، ليس من المرجّح أنْ يدرك حقائقَ نظريّةٍ عليا.

ففي شكلها الأكثر كمالًا، إنّ معرفة الله هي أعلى إنجازٍ ميتافيزيقيٍّ مجرّدٍ. ويتوسّع سبينوزا في **الرّسالة** وفي **علم الأخلاق** (على نحوٍ أوسع) حول ما يُعدّ أكثر إفادةً للكائن العقلانيّ هو كمال جزئه السّليم و«الأفضل»، أي مقدرته العقلانيّة أو العقل. وما يكمل العقل، أي ما يقوده نحو وضعه المثاليّ، هو المعرفة. وعلى هذا النّحو، ما يقدّم **أعلى** كمالٍ في الطّبيعة العقليّة في الإنسان هو أعلى نوعٍ من المعرفة، أي المعرفة التي توفّر فهمًا للأشياء. وستكون هذه المعرفة معرفة الله نفسه الذي يُفهم أنّه المبدأ الكلّيّ لكلّ ما يكون موجودًا. ولكنْ، نظرًا إلى أنّ الله **هو** الطّبيعة في الحقيقة الميتافيزيقيّة كلّها عند سبينوزا، تعني معرفتك الله امتلاكك فهمًا سببيًا تامًّا عن الظّواهر الطّبيعيّة.

«يعتمد خيرنا وكمالنا الأسمى على معرفة اللّه حصرًا. ويتّضح لنا أنّ كلّ شيءٍ في الطّبيعة يتضمّن تصوّر اللّه ويعبّر عنه على قدر ماهيّته

وكماله، فلا شيءَ يمكن تصوّره من دون اللّه، وتاليًا نكتسب معرفةً كاملةً وعظيمةً عن الله على قدر اكتسابنا معرفةً أكثر بالظّواهر الطّبيعيّة... كلّما ازدادت معرفتنا بالظّواهر الطّبيعيّة كلّما اكتملت معرفتنا بماهيّة اللّه علّة الأشياء كلّها. لذا لا تعتمد معرفتنا كلّها، أي خيرنا الأسمى، على معرفة الله، بل تنحصر فيها تمامًا»[10].

في نسق سبينوزا، إنّ أمر «اعْرَف الله» هو في شكله الفلسفيّ السّليم أمرٌ لمعرفة الطّبيعة وفهمها، أي استيعاب الأشياء انطلاقًا من منظور عللها الأزليّة، وتاليًا لحظ ضرورتها.

وكما برهن **علم الأخلاق**، وكرّرت **الرّسالة**، أنّ معرفة الله أو الطّبيعة هي ما تؤلّف «أقصى سعادةٍ وغبطةٍ لدى الإنسان والغاية النّهائيّة ومسعى الأفعال البشريّة كلّها». تضمن هذه المعرفة الازدهار البشريّ والرّفاهيّة من خلال طمأنينة العقل. كما تؤلّف مجموع القانون الإلهيّ بقدر ما يتطلّب ذاك القانون السّعي خلف هذه الغاية النّهائيّة. أمّا العناصر الأكثر تفصيلًا وعمليّةً في القانون الإلهيّ فهي مؤلّفةٌ من أوامرَ محدّدةٍ للسّعي خلف الوسائل التي تقرّب هذه الغاية و«قواعد عيش الحياة» على نحوٍ يتطابق معها. ويشمل ذلك «محبّة الجيران»، أي التّصرّف وفقًا لطرقٍ أخلاقيّةٍ محدّدةٍ إزاء الآخرين، ومساعدتهم على الازدهار وتحقيق الفضيلة. ويعود هذا الأمر إلى أنّ الشّخص الفاضل سيدرك أنّ مسعاه خلف الكمال والفضيلة يسنده الفاضلون الآخرون المحيطون به ويحسّنونه، لذا سيتصرّف بكرمٍ، وصدقٍ، ومحبّةٍ، «وعدالةٍ وإحسانٍ» في معاملته لهم[11].

هكذا، لا ينبع القانون الإلهيّ ومسلّماته المتفرّعة عنه من مشرّعٍ متعالٍ، إنّما يُستنبط انطلاقًا من الطّبيعة البشريّة نفسها. إنّها «أوامر الله، لأنّ الله

(10) TTP IV, G III.60; S 50.

(11) للاطّلاع على برهنة سبينوزا لهذا الموقف راجع: *Ethics* IV P13-37. ولمراجعة الطّريقة التي قد تقود المرء السّاعي خلف كماله إلى سلوكٍ فاضلٍ إزاء الآخرين، انظُر: Della Rocca 2004.

نفسه وهبنا إيّاها، بقدر ما يكون موجودًا في أذهاننا... فليس الأمر سوى الطّبيعة البشريّة التي قادتنا إلى هذا القانون الإلهيّ الطّبيعيّ»[12]. ويدافع سبينوزا في **علم الأخلاق** عن هذه الخلاصات بناءً على قضايا ميتافيزيقيّةٍ وإبستيمولوجيّةٍ في الذّهن البشريّ وموقعه في الطّبيعة. إنّ أمر «اِعْرَف الله» (أو الطّبيعة)، والقيام بما يتطلّب لتحقيق ذلك الأمر، هو مبدأٌ أزليٌّ وعقلانيٌّ من «التّطبيق الكلّيّ... على البشريّة كلّها»؛ إنّه مُدركٌ قبليًّا «a priori»، ويلزم عن ماهيّة ما نكون عليه. «إذ يستطيع الجميع بوضوحٍ فهم قوّة الله وألوهيّته الأزليّة من خلال نور العقل الطّبيعيّ، ثمّ يمكنهم انطلاقًا من ذلك معرفة ما ينبغي عليهم السّعي خلفه واستدلاله، وما ينبغي عليهم تجنّبه»[13]. والحقّ أنّه أمرٌ فطريٌّ في الذّهن البشريّ.

فالفرد الذي يتوصّل إلى هذا الإدراك الفكريّ لله سيختبر محبّة الله طبيعيًّا، بل بالضّرورة. ويكتب سبينوزا في **الرّسالة**: «تنشأ محبّة الله من معرفة الله»[14]. لن تكون هذه المحبّة حبًّا شعوريًّا، أي ردّة فعلٍ على تأثير الأمور الخارجيّة علينا؛ هذا الانفعال ليس ثابتًا ولا أساسًا جيّدًا للسّعادة. إنّما «محبّة الله العقليّة» التي نجدها عند الحكيم فتتمثّل في وعيه بالله بصفته مصدر معرفته المطلق، وتاليًا يكون سبب كماله ورفاهيّته. لذا، سيحبّ الحكيم الله، وذلك تبعًا لتعريف سبينوزا للحبّ في **علم الأخلاق** بأنّه الفرح الذي يلحقه تصوّرٌ للموضوع الذي يكون بذاته علّة الفرح. فالمرء يحبّ الشّيء الذي يُحسّن وضعه أو الشّخص الذي يفيده[15].

يشرح سبينوزا في **علم الأخلاق** أنّ الشّخص عندما يكوّن فهمًا تامًّا عن

(12) TTP IV, G III.60-61; S 50-51.
(13) TTP IV, G III.68; S 57.
(14) TTP IV, G III.61; S 51.
(15) *Ethics* IIIP13s.
وعلى هذا النّحو إنّ الكراهيّة حزنٌ يصحبه تصوّرٌ للشّيء الذي يكون علّة الحزن. فالمرء يكره الشّيء الذي يسبّب خرابه، أو الشّخص الذي يؤذيه.

الطّبيعة، خصوصًا عن عقله وجسده بصفتيهما جزءَيْنِ من الطّبيعة، سيتوصّل إلى منظورٍ إلهيٍّ في الأمور. إذ يلحظ حقيقةً أزليّةً في علاقته بالله أو الطّبيعة. «بقدر ما يدرك عقلنا نفسه وجسمه باتّخاذ منظور الأزليّة سيتوصّل بالضّرورة إلى معرفة الله، فيدرك أنّه في الله، ويتمّ تصوّره بوساطة الله»[16]. هذه هي أقصى معرفةٍ ممكنةٍ عند الفرد العقلانيّ، والإنجاز المطلق للإنسان. «فمن يعرف الأشياء من خلال هذا النّوع من المعرفة يبلغ أعظم كمالٍ بشريّ»[17]. كذلك، يختبر أعظم فرحٍ ممكنٍ، أو أعظم «لذّة ذهنٍ» ممكنةٍ. ويدرك المرء أيضًا أنّ العلّة الحقّة لهذا الفرح هي الله، لأنّ هذه الفرحة القصوى تكمن في الفهم (بخاصّةٍ في فهم الذّات وفهم الله)، ولأنّ الله يُدرَك بصفته علّة هذا الفهم. هكذا، يحبّ المرء الله.

> «تنشأ بالضّرورة محبّة الله العقليّة عن [هذا] النّوع من المعرفة. وينشأ الفرح عن هذا النّوع من المعرفة، وتصحبه فكرةٌ عن الله بوصفه علّته [علّة الفرح]، أي تنشأ محبّة الله بقدر ما نفهمه كائنًا أزليًّا لا بقدر ما نتخيّله حاضرًا، وهذا ما أطلق عليه محبّة الله العقليّة»[18].

على الرّغم من كون محبّة الله العقليّة الميزة الأهمّ التي تميّز معظم الفلسفة القروسطيّة اليهوديّة والمسيحيّة، يبقى ابن ميمون أعظم مفكّرٍ أثّر على تصوّر سبينوزا في مفهوم محبّة الله العقليّة «*amor Dei intellectualis*». يظهر مفهوم محبّة الله (*ahavat ha-kadosh-baruch-hu*) في كتابات ابن ميمون الفلسفيّة والشّرعيّة. يصرّ ابن ميمون في **مشنه توراه** على أنّ المرء ينبغي له طاعة الله انطلاقًا من إخلاصٍ محضٍ لحفظ الأوامر الإلهيّة بحدّ ذاتها، لا لتلقّي البركات، أو لتجنّب العواقب، أي لا يجب طاعته انطلاقًا

(16) *Ethics* VP30.
(17) *Ethics* VP27d.
(18) *Ethics* 32s.

من مصلحةٍ ذاتيّةٍ أو رغبةٍ في تحصيل منفعةٍ. فلا يؤدّي الحكيم الفعلَ الصّائبَ إلّا في سبيل الحكمة والصّواب. وليس دافعه الخوف (من العواقب الشّرّيرة)، أو التّأمّل (بالثّواب)، إنّما المحبّة. أضفْ إلى ذلك، أنّ الحبّ الذي يتملّك عقل الحكيم كاملًا هو حبٌّ تملّكيٌّ.

«ما هي [درجة] المحبّة السّليمة؟ ينبغي للمرء محبّة الله حبًّا عظيمًا حيث تصبح روحه مقيّدةً بمحبّة الله. هكذا، سيكون متملّكًا بهذا الحبّ، وكأنّ اللّوعةَ أصابته. [فالملوّع] لا تنحرف أفكاره أبدًا عن محبّة المرأة. ودائمًا ما يكون متملّكًا بها؛ حين يجلس، وحين ينهض، وحين يأكل ويشرب. لذلك يجب على محبّة الله، وهي أعظم [حبٍّ]، أن تُزرع في قلوب أولئك الذين يحبّونه ويتملّكون به في كلّ حينٍ كما أُمرنا [سفر تثنية الاشتراع 6.5: فَأَحبِبِ الرَّبَّ إلهَكَ...] بِكُلِّ قَلْبِكَ وكُلِّ نَفسِكَ».[19]

ولكنْ يصرّ ابن ميمون أنّ محبّة الله يمكنها أن تنشأ على أساس المعرفة وحدها. فعلًا، إنّ درجة محبّة الله عند الإنسان تقاس بتحصيله الفكريّ. وما يُفترض على المرء معرفته هو الله نفسه.

«يستطيع الإنسان محبّة الله وكأنّه [فيض] المعرفة التي عرفه بها. تعتمد طبيعة هذه المحبّة على طبيعة معرفة الإنسان. إذ يولّد [قدرٌ صغيرٌ منها] محبّةً صغيرةً. أمّا القدر العظيم من المعرفة فيولّد محبّةً عظيمةً».[20]

نعثر على هذا الرّأي نفسه في **دلالة الحائرين** حيث المحبّة التي تؤلّف كمال الإنسان الأعلى هي حالةٌ فكريّةٌ، أي حالة معرفةٍ (كما هو الأمر عند سبينوزا). إنّ المعرفة الكبرى التي يمتلكها ذوو العقول المتفوّقة، كما رأينا

(19) *Mishneh Torah*, Hilchot Teshuvah, X.1-3.

(20) *Mishneh Torah*, Hilchot Teshuvah, X.6.

في نقاش ابن ميمون مسألةَ النّبوّة، تكون نتيجة الحكمة في الفيض الإلهيّ التي تتلقّاها العقول المهيّأة جيّدًا لتلقّيها في هذا العالم الأرضيّ، وهي تتمثّل بالفلاسفة والأنبياء. فالإنسان الذي ارتبط بالفيض وبلغ الدّرجة العليا للفهم يتمتّع باتّحادٍ إدراكيٍّ بالله، وهو اتّحادٌ يتملّك العقل كلّه، ويقود إلى العبادة السّليمة والتّمتّع بالعناية الإلهيّة[21]. يشير ابن ميمون إلى «الوصلة» القائمة بين الإنسان والله، ويتّضح أنّ هذه الوصلة عقليّةٌ. «فإذا أدركت الله وأفعاله بحسب ما يقتضيه العقل بعد ذلك تأخذ في الانقطاع إليه وتسعى نحو قربه، وتغلظ الوصلة التي بينك وبينه، وهي العقل»[22]. [**دلالة الحائرين**، ج3، فصل نأ [51]، ص 641]. ويتابع ابن ميمون أنّ توحيد نفسك بالله عقليًّا هو المعنى الصّحيح لأحد أوامر الدّيانة اليهوديّة الرّئيسة: «فَأَحِبِ الرَّبَّ إلهَكَ بِكُلِّ قَلْبِكَ وكُلِّ نَفسِكَ وكُلِّ قُوَّتِكَ». [سفر تثنية الاشتراع 6:5].

ولكن، ثمّة اختلافٌ كبيرٌ بين سبينوزا وابن ميمون في هذه المسألة. يرى ابن ميمون أنّ محبّة الله العقليّة تصحبها المخافة، والرّهبة، والخشوع. لأنّها تمثّل ردود الفعل الطّبيعيّة لمن يكون على مقربةٍ من الله واتّصالٍ به. عندما يعي المرء حضور الله بوصفه فردًا كاملًا لا يمكنه سوى الشّعور بأنّ الله يقف أمامه ديّانًا.

> «وكما أنّا أدركناه بذلك الضوء الذي أفاض علينا... كذلك بذلك الضوء بعينه اطّلع علينا. ومن أجله هو تعالى معنا دائمًا مطلع مشرف... فافهم هذا جدًّا، واعلم أنّه لمّا فهمه الكاملون، حصل لهم من الورع، والخشوع، وخوف الله، وتقيّته، والحياء منه تعالى بطرق حقيقيّة لا خياليّة، ما جعل باطنهم مع نسائهم، وفي المرحاض

(21) *Guide* III.51, Maimonides 1963, 620.
(22) *Guide* III.51, Maimonides 1963, 620.

كظاهرهم مع سائر النّاس»[23]. [**دلالة الحائرين**، ج3، فصل نب [52]، ص 650-651].

ليس الخوف والفزع في حضرة الله نتيجة تصوّره في المخيّلة، وهو ما يولّد اعتقاداتٍ موهومةً وخرافيّةً عن الله، كفكرة امتلاكه جسمًا، بل يعود إلى من اكتمل فهمه العقليّ، وتاليًا لا يكون متأصّلًا بأيّ تصوّرٍ مغلوطٍ عن الله. «تحصل رياضة للآحاد الفضلاء إلى أن يكملوا الكمال الإنسانيّ فيخافوا الله تعالى، ويرهبوا، ويفزعوا»[24]. [**دلالة الحائرين**، ج3، فصل نب [52]، ص 651].

أمّا سبينوزا، فيرى أنّ مخافة الله والرّهبة منه والفزع منه لا تنشأ إلّا عن تصوّر الله تصوّرًا غير تامٍّ من خلال أفكار المخيّلة التي تكوّن ذلك المفهوم المؤنسن لله. ليس إله سبينوزا موضوع مخافةٍ أو غيرها من الانفعالات، لأنّه ليس ديّانًا، ولا يملك الحياة النّفسيّة الشّخصيّة أو الخصائص الأخلاقيّة التي ألحقتها به التّصوّرات الدّينيّة التّقليديّة. والحقّ أنّ محبّة الله العقليّة عند سبينوزا هي مفتاح إسقاط المخافة والأمل لا توليدهما. وحتمًا ليس هذا الحبّ نوعًا من الشّعور الدّينيّ المجبول بالفزع، والذي أسهمت في توليده المعتقدات الدّينيّة التّقليديّة،[25] إنّما يشمل تقديرًا لقوى المرء الخاصّة به وعللها. ووفقًا لسبينوزا إنّه خير رفيقٍ للفضيلة.

***

(23) *Guide* III.52, Maimonides 1963, 629.

(24) *Guide* III.52, Maimonides 1963, 630.

(25) لعلّ تصوّر ابن ميمون للخوف والفزع اللّذين يختبرهما الحكيم لا يشير إلى وجود تصوّرٍ دينيٍّ تقليديٍّ عند الأخير، بل إنّه تصوّرٌ يستطيع من خلاله تقديم تفسيرٍ اختزاليٍّ وعقلانيٍّ يتّفق مع مذهبه الفلسفيّ العقلانيّ العامّ؛ انظر مثلًا: *Mishneh Torah*, Hilchot Yesodai ha-Torah, II.1-2. وأودّ الإشارة إلى أنّ سبينوزا لم يقدّم تفسيرًا مقابلًا لتفسير ابن ميمون عن الخوف والفزع اللّذين يختبرهما الفيلسوف والنّبيّ في حضرة الله.

إنّ مزعم سبينوزا أنّ القانون الإلهيّ فطريٌّ في العقل البشريّ هو مزعمٌ محكمٌ ومتينٌ:

«إنّ كلام الله الأزليّ وعهده والدّيانة الحقّة هي مغروسةٌ في قلوب الرّجال، أي في عقولهم، غرسًا إلهيًّا، وهذا هو أسلوب الله الحقيقيّ في الكتابة الذي ختم به ختمه الخاصّ، وهذا الختم هو فكرة نفسه، أي صورة ألوهيّته»[26].

وفي المبدأ يستطيع أيّ شخصٍ الاكتشاف بنفسه من خلال التّفكير الموجّه ذاتيًّا «self-directed»، ما تكون عليه الغاية النّهائيّة وكيف يمكن تحقيقها.

وعلى الرّغم من ذلك قد لا تكون الكلمة الإلهيّة بديهيّةً لأولئك الذين لم يعتادوا على التّفكّر في هذه المسائل أو عجزوا عن ذلك. إنّ مقدرة الفيلسوف في استنباط القانون في شكله الحقيقيّ وطاعته، أي ما يجعل معرفة الله ومحبّته بمتناول يديه، أمرٌ ليس متاحًا أمام معظم النّاس.

ولحسن الحظّ، إنّ القانون الإلهيّ والدّيانة الحقّة، أي أن تعرف الله وتحبّه، يعلّمهما أيضًا النّصّ المقدّس على نحوٍ أسهل للجموع «الذين يفتقرون قدرة إدراك الأمور بوضوحٍ وتميّزٍ». ولدى غالبيّة النّاس لا تكمن معرفة الله في الحقائق الميتافيزيقيّة العميقة حول **الله أو الطّبيعة**، إنّما في إدراك المبادئ التي عبّر عنها الأنبياء عن الله. «لا تحتوي العقيدة النّصّيّة تنظيرًا مجرّدًا أو تفكيرًا فلسفيًّا، بل مسائل بسيطةً جدًّا يمكن أن تستوعبها أكثر العقول بلادةً»[27].

يشير سبينوزا إلى أنّ الأنبياء لم يدركوا الله على نحوٍ تامٍّ، والحقّ أنّهم اعتقدوا أشياءَ كثيرةً مغلوطةً بشأنه. فقد نزعوا إلى التّفكير في الله في إطارٍ مؤنسنٍ، وبوساطة الصّفات النّفسيّة والأخلاقيّة المتعدّدة. خذ مثلًا، النّبيّ

(26) TTP XII, G III.158; S 145.

(27) TTP XIII, G III.167; S 153.

موسى الذي «تخيّل الله حاكمًا، ومشرّعًا، وملكًا، ورحومًا، وعادلًا، وهكذا دواليك. والحقّ أنّها كلّها ليست سوى صفات الطّبيعة البشريّة ولا يمكن إلحاقها كلّها بالطّبيعة الإلهيّة»[28]. لقد صوّر الأنبياء الله مُطلقًا أوامرَ، ومكافئًا من أطاعها، ومعاقبًا من خالفها. لقد تصوّروا إلهًا ذا عنايةٍ يتصرّف بعدلٍ، وإحسانٍ، ورحمةٍ، ويكون «مثالًا للحياة الحقّة». فالله عند إرميا هو «الرَّبُّ المُجْري الرَّحمَة والحُكمَ والبِرَّ في الأرض» [سفر إرميا 9:23]، فيما شدّد يوحنّا في إنجيله على عدل الله وإحسانه. ولكن، لم يشر أيّ نبيٍّ إلى «معرفة الله العقليّة التي تتأمّل في طبيعته على ما هي عليه في ذاتها حقًّا»[29].

ولكنْ، على الرّغم من الطُّرق النّاقصة التي يفكّر بوساطتها الأنبياء في الله، أو بسببها، ينجح النّصّ المقدسّ في إبلاغ لبّ القانون الإلهيّ. نعلم من النّصّ المقدّس نفسه أنّ رسالته من دون ريبٍ أو لبسٍ هي في جوهرها: «أحبب إلهك قبل أيّ شيءٍ وأحبب قريبك محبّتك لنفسك»[30]. ولا تُعدّ هذه الرّسالة عند الجموع أمرًا للسّعي خلف إدراكٍ عقليّ لله، بل تشير إلى التّسليم بما قاله الأنبياء في صفاته (الأخلاقيّة) والاقتداء بها في أفعالهم. «فالله من خلال أنبيائه لا يطلب معرفةً ما خلا معرفة عدله وإحسانه الإلهيّين، أي صفات الله التي يجد البشر الاقتداء بها أمرًا ممكنًا من خلال قواعد سلوكٍ محدّدةٍ»[31]. فما يعبّر عنه موسى وإرميا وآخرون هو «معرفة الله التي تكون واجب كلّ شخصٍ... وهي أنّ الله كلّيّ العدل والرّحمة، أي إنّه السّبيل الكامل الوحيد للحياة الحقّة»[32].

وعلى الرّغم من أنّ هذا التّصوّر لله لا يكوّن فهمًا صحيحًا عن الله، وتاليًا

(28) TTP IV, G III.64; S 53.
(29) TTP XIII, G III.171; S 156.
(30) TTP XII, G III.165; S 151.
(31) TTP XIII, G III. 170; S 156.
(32) TTP XIII, G III.171; S 156.

لا يؤدّي إلى سلوكٍ فاضلٍ متأصّلٍ في المعرفة العقليّة، فهو لا يزال مؤثّرًا جدًّا في اقتياد العقول البسيطة نحو سلوكٍ عادلٍ وخيّرٍ إزاء الآخرين، أي إلى محبّة جيرانهم. وقد يكون في هذا الإطار أكثر تأثيرًا من المعرفة العقليّة لله التي «تكون طبيعةً لا يمكن للرّجال الاقتداء بها من خلال مجموعةٍ من القواعد السّلوكيّة، ولا اتّخاذها مثالًا، كما لا تأثيرَ لها على أسلوب الحياة الحقّ»[33] نظرًا إلى تجريدها الفلسفيّ. إنّ قصص الأنبياء الأكثر بساطةً ومتعةً يُقصد بها إلهام النّاس نحو امتثالٍ خارجيٍّ لما يقتضي به العدل والإحسان. وعلى هذا النّحو، تكون قيمة هذه القصص عمليّةً حصرًا، ويصرّ سبينوزا على أنّ غاية الكتابات النّبويّة هي الطّاعة، أي دفع النّاس إلى الالتزام بسلوكٍ أخلاقيٍّ سليمٍ. ويمكن لذلك السّلوك نفسه إيجاد أساسٍ أعمق وأكثر ثباتًا في فهمٍ عقلانيٍّ لبعض الحقائق حول الله، والطّبيعة، والبشر، وهي تلك الحقائق التي نجدها في القضايا المنظّمة في **علم الأخلاق**[34]. ولكنّ بلوغ الفضيلة عبر العقل لعمليّةٌ صعبةٌ وليست سهلةً أمام الجموع. وهنا يتدخّل الكتاب المقدّس في المسألة.

«أودّ أن أؤكّد تأكيدًا... على أهمّيّة الدّور وضرورته اللّتين أُلحقهما بالنّصّ المقدّس، أو الوحي. وقد أتى نصّ الكتاب المقدّس بعزاءٍ عظيمٍ للبشريّة، لأنّنا نعجز عن إدراك الطّاعة البسيطة من خلال النّور الطّبيعيّ سبيلًا نحو الخلاص، ولأنّ الوحي يعلّمنا أنّ ذلك لا يتمّ إلّا بفضل نعمة الله التي لا نبلغها بوساطة العقل. فالنّاس كلّهم قادرون على الطّاعة، فيما ثمّة قلّةٌ من البشر تكتسب هذا المقام الفاضل

---

(33) TTP XIII, G III.171; S 156-157.

(34) في ملاحظةٍ إضافيّةٍ رقم 34 في الرّسالة يميّز سبينوزا بين الطّاعة الحقّة التي «يجب اعتبارها إرادة الآمر» عن محبّة الله التي تصحب الفضيلة العقليّة «عند المرء الذي يعرف الله مباشرةً» (G III.264; S 238). لذا، إنّ الإنسان الفاضل فلسفيًّا الذي يفعل وفقًا للدّيانة الحقّة ويتصرّف بعدلٍ وإحسانٍ لا ينطلق فعله من الطّاعة.

عبر إرشاد العقل وحده. لذا، لو لم نملك شهادة النّصّ المقدّس لسادَ الشّكّ في إمكان خلاص معظم البشريّة»[35].

وعلى الرّغم من أنّ النّصوص النّبويّة في الكتاب المقدّس لا تطرح فهمًا معمّقًا أو صحيحًا عن الله والطّبيعة، فإنّ أنموذج الإله الذي يحكم خليقته بعدلٍ وإحسانٍ عندهم هو محفّزٌ على السّلوك الحسن. «إذا أطاع المرء القانون الأخلاقيّ عبر اعتقاده بالباطل فسيمتلك إيمانًا تقيًّا».[36]

ليست قصص النّصّ المقدّس كلّها مرتبطةً بتعليم التّقوى، فمجموعةٌ منها ذات أهمّيّةٍ تاريخيّةٍ بحتةٍ، فيما يطلعنا بعضها على اعتقادات مؤلّفيها وأحكامهم المسبقة أكثر من اهتمامها بالدّعوة إلى طاعة كلام الله. وكذلك، هناك الأشياء الوحشيّة والمكروهة التي ارتكبها الله والبشر في النّصّ المقدّس العبرانيّ، وهي أفعالٌ يصعب وصفها بـ«العدل» أو «الإحسان». ولكنْ، يعتقد سبينوزا أنّ الكثير من مقاطع الكتاب المقدّس يشجّع فعلًا على السّلوك الأخلاقيّ، وتاليًا ينقل رسالة الدّيانة الحقّة. وكما رأينا أنّ هذه هي الرّسالة الواضحة والثّابتة التي نقلتها الكتابات النّبويّة كلّها، وهي رسالةٌ وصلتنا «من دون إفسادٍ أو تحويرٍ». «لذا، على العوامّ الاطّلاع على تلك القصص ذات التّأثير الأعظم على إحلال الطّاعة والإخلاص»[37].

طبعًا، إذا توصّلوا إلى الرّسالة نفسها من دون معونة النّصّ المقدّس، إمّا من خلال كتابٍ آخر وإمّا من خلال الفلسفة والتّأمّل العقلانيّ، فهذا أمرٌ لا أهمّيّة له.

> «من يزخر بهذه الثّمار، أي الإحسان، والفرح، والسّلام، والتّجمّل، واللّطافة، والطّيبة، والإخلاص، والرّقّة، وضبط النّفس، التي لا تتعارض مع الشّريعة (كما يقول بولس في رسالةٍ إلى أهل غلاطية،

(35) TTP XV, GIII.188; S 172.

(36) TTP XIII, G III.172; S 157.

(37) TTP V, G III.79; S 68.

5:22)، فقد علّمه الله، وأضحى مغتبطًا، سواءٌ أمن خلال العقل تعلّم أم من خلال النّصّ وحده»[38].

ويجدّد سبينوزا أنّ هذا هو نقيض ما تتوقّعه الدّيانة اليهوديّة. «يتّخذ اليهود منظورًا مختلفًا تمامًا. فيعتبرون أنّ الاعتقادات الأخرى وسبيل الحياة الحقّ لا تسهم في تحقيق الغبطة طالما يتّبعها الرّجال انطلاقًا من نور العقل الطّبيعيّ لا انطلاقًا من تعاليمَ كشفها الوحي النّبويّ إلى موسى»[39]. والحقّ أنّ اليهوديّة لا تعرّف «سبيل الحياة الحقّ» بمفاهيم الفضيلة الأخلاقيّة، إنّما بطاعة الشّرائع الشّعائريّة، ولهذا السّبب تخلط كلام الله بالطّقوس الخرافيّة ذات الأهمّيّة التّاريخيّة والسياسية المحضة.

إذن، تبعًا لسبينوزا لا يشمل القانون الإلهيّ محتوًى تاريخيًّا، ولا عقائدَ ميتافيزيقيّةً، ولا تدابيرَ شعائريّةً. إذ لا يتطلّب الاعتقاد بأيّ قصّةٍ من قصص أحداث الماضي، ولا التّوصّل إلى أيّ مزاعمَ فلسفيّةٍ في طبيعة الله أو الكون وأصوله، ولا تأدية طقوسٍ دينيّةٍ وَرِعَةٍ، («وهي أفعالٌ لا أهميّةَ لها في ذاتها ولا تُعدّ خيرًا إلّا في التّقليد الدّينيّ»). ولكنّ القانون الإلهيّ يفرض أفعالًا محدّدةً لأنّه يشمل توجيهات سلوك المرء إزاء الآخرين وفقًا للعدل والإحسان. «التّقيّد بالعدل، ومساعدة العاجزين، والامتناع عن القتل، وعن اشتهاء مقتنيات الآخر، وهكذا دواليك»[40]. وتعَدّ هذه الأوامر العمليّة للفرد المتفوّق فلسفيًّا عاملًا مساعدًا في تحقيق ازدهاره، وذلك بقدر ما يتطلّب السّعي خلف الفضيلة والكمال العقليّ منه المساهمة في فضيلة الآخرين وكمالهم العقليّ. أمّا للجموع فإنّ أمرَ محبّة الآخرين يتمّ حفظه لأنّه الطّريقة التي من خلالها سيقتدون في حياتهم بأفعال الله (كما وصفها الأنبياء). فلا أمرَ من هذه الأوامر العمليّة الملموسة مرتبطٌ بالطّقوس

(38) TTP V, G III.80; S 70.
(39) TTP V, G III.79; S 68.
(40) TTP XII, G III.165; S 151.

الطّائفيّة إطلاقًا. والأوامر المتعلّقة بالشّعائر «لا تؤدّي إلى تحقيق الغبطة والفضيلة».

هكذا، ليست الدّيانة الحقّة سوى السّلوك الأخلاقيّ، وذلك خلافًا للدّيانة الطّائفيّة. فالأمر لا يتعلّق بما تعتقد به بل بما تفعله. إذ كتب سبينوزا في رسالةٍ وجّهها إلى أولدنبرغ سنة 1675 حيث قال فيها: «إنّ التّمييز الرّئيس الذي أقيمه بين الدّين والخرافة، هو أنّ الأخيرة قائمةٌ على الجهل، فيما يقوم الأوّل على الحكمة».[41] يطلب منّا الدّين القيام بما يصبّ في مصلحتنا الفضلى ويسهم في ازدهارنا البشريّ. ويعني ذلك أن تعرف الله وتحبّه عبر سعيك خلف معرفة الطّبيعة ومحبّة البشر محبّتك لنفسك، أي التّصرّف بإحسانٍ وعدلٍ تُجاههم والقيام بما أمكنك لدفعهم نحو الازدهار. واختصارًا، لا يأمر القانون الإلهيّ سوى بالفضيلة. «لا يحتاج الدّين إلى الخرافة، بل على العكس يخفت مجده عندما تُلحق به هذه الأخبار الخياليّة»[42].

***

إنّ علاقة سبينوزا بالدّيانة اليهوديّة هي أقلّ ما يمكن القول عنها إنّها علاقةٌ معقّدةٌ[43]. لقد تربّى الرّجل في مجتمعٍ ملتزمٍ في أمستردام تحت مجموعةٍ مثقّفةٍ من الحاخامات، ولكنّه فقدَ إيمانه، وأضاع التزامه بالحياة اليهوديّة التّقليديّة في شبابه. وعلى الرّغم من متابعته دراسة المصادر اليهوديّة بعد طرده من كنيس تلمود التّوراة ثبت على موقفه النّقديّ والعدائيّ إزاء التّقاليد اليهوديّة حتّى آخر حياته.

حتمًا لسبينوزا ازدراءٌ كبيرٌ للدّيانات المنظّمة كلّها طالما لا تتطابق مع

(41) Ep. 73, G IV.307-308; SL 333.

(42) TTP XII, G III.159; S 145.

(43) للاطّلاع على مراجعةٍ نقديّةٍ عامّةٍ لعلاقة سبينوزا باليهوديّة، انظُر: Nadler 2009a.

معايير «الدّيانة الحقّة»، فينتهي الأمر بها في زرع الشّقاق في المجتمع. كما لديه كلامٌ قاسٍ قاله في الكثلكة في رسائله الخاصّة[44]. ولم يعتقد أنّ اليهوديّة أفضل حالًا من المسيحيّة في إطار العناصر الخرافيّة والتّأثيرات الضّارة، فعلًا اعتقد سبينوزا أنّ المسيحيّة هي الخطر الأكبر على السّلام الاجتماعيّ والرّفاهيّة الشّخصيّة، بوصفها ديانة الأغلبيّة، وبسبب تأثيرها على القوى العلمانيّة (على الرّغم من أنّ سبينوزا اتّخذ حذره في **الرّسالة** كيلا ينفّرَ الأخير منها جمهوره المسيحيّ وكيلا يثير غضبهم أيضًا). وعلى الرّغم من ذلك يبدو أنّه حمل عداءً خاصًّا تجاه إيمان آبائه[45]. قدّر سبينوزا كبار المفكّرين اليهود القدماء، وقد أثّرت الفلسفة اليهوديّة المبكرة تأثيرًا قويًّا على تكوين آرائه في الميتافيزيقيا، وعلم الأخلاق، وغيرهما من الفروع الفلسفيّة، ويُظهر كتابا **علم الأخلاق** و**الرّسالة** آثارًا ميمونيّة كما سبق أن رأينا. ولكنّه لم يكن أيضًا تقليديًّا، بل كان تلميذًا ثوريًّا للمفكّرين اليهود الذين سبقوه. وكان قبل كلّ شيءٍ ناقدًا شرسًا لديانتهم.

ويتّضح هذا اتّضاحًا في سياق نقاشه الدّيانة اليهوديّة في **الرّسالة**. وفيما ينخرط سبينوزا في **علم الأخلاق** في نقاشٍ ضمنيٍّ وهادئٍ مع الفلسفة اليهوديّة المبكرة، يتطرّق في **الرّسالة** تطرّقًا مباشرًا إلى عددٍ من السّمات الأساسيّة لليهوديّة الرّبّانيّة «rabbinic Judaism». يحاجّ الفيلسوف ضدّ صوابيّة التّوراة المستدامة تحديدًا، بوصفها لا تضمّ الأسفار الخمسة الأولى، بل تُضاف إليها كتاباتٌ قانونيّةٌ ربّانيّةٌ متأخّرةٌ كالتّلمود، ووجوب حفظ يهود عصره معظم أوامرها، كما يختزل سبينوزا مزعم «الاختيار الإلهيّ» للشّعب اليهوديّ بمجموعةٍ من الوقائع اليهوديّة المندثرة عن نظام حكمهم القديم.

(44) راجع رسالته إلى بورغ حيث يشير إلى المذهب الكاثوليكيّ بوصفه «خرافةً ضارّةً» (Ep. 76, G IV.323).

(45) لكنّني لا أظنّ نقد سبينوزا القاسي للدّيانة اليهوديّة في الرّسالة استراتيجيّةً لاندماجه في المجتمع المسيحيّ من خلال اعتماده مواقفَ معاديةً للسّاميّة.

بعد بضع سنواتٍ من إعلان **الحرم** على سبينوزا، نقل عنه بعض معاصريه إقراره أنّ سبب طرده تمثّل بإصراره على أنّ «الشّريعة باطلةٌ».[46] لا يخبرنا الشّهود ما قصده بذلك حرفيًّا، ولكنّ نقاشه الشّريعة اليهوديّة في **الرّسالة** الذي بدأ منذ أقلّ من عشر سنواتٍ يمدّنا ببعض التّفاصيل.

وطالما لا يرتبط عدد الأوامر المعثور عليه في التّوراة إلّا بممارساتٍ شعائريّةٍ وطقوسٍ دينيّةٍ طائفيّةٍ أسّسها موسى تحت ظروفٍ تاريخيّةٍ فريدةٍ ولغاياتٍ سياسيّةٍ محدّدةٍ، فهي ذات مدًى وصوابيّةٍ محدودين. إنّ القوانين الشّعائريّة لليهوديّة هي خصوصيّةٌ ومحصورةٌ بشعبٍ واحدٍ، أي العبرانيّين القدماء، وقد تكيّفت مع وضعهم على امتداد حقبةٍ زمنيّةٍ محدّدةٍ، وذلك خلافًا للقانون الإلهيّ الحقّ الصّائب كلّيًّا لدى البشر جميعهم. وشملت هذه القوانين قوانينَ في الكهنوت، وفي الطّهارة الطّقسيّة، والذّبيحة، والعبادة وغيرها من المسائل اللّيتورجيّة، كما ضمّت قوانينَ أعطت الدّولة العبرانيّة وحدتها، وهويّتها، وقوّتها، واستقرارها (خصوصًا في القيود التي فُرضت على المأكل، والزّراعة، واللّباس، وغيرها من الأمور التي ميّزت اليهود عن الأمم المحيطة بهم).

ولكنْ فقدت شرائع موسى غاية وجودها، وتاليًا قوّتها الإكراهيّة، عند سقوط الدّولة العبرانيّة وخصوصًا إثر الخراب الأخير لهيكل أورشليم سنة 70 ميلاديّةً. إذ لم يكن لليهود واجبٌ أو غايةٌ لطاعة الشّريعة اليهوديّة في المنفى، ومن دون دولةٍ خاصّةٍ بهم؛ فالقوانين التي خضعوا لها هي قوانين الدّولة التي عاشوا فيها، وقانون الطّبيعة الذي يؤدّي إلى سلوك درب الغبطة الحقّة[47]. «ليس العبرانيّون ملزمين بممارسة طقوسهم الشّعائريّة منذ دمار

(46) Revah 1959, 67.

(47) وهذا ما يطرح السّؤال الآتي: هل استعادت الشّريعة اليهوديّة أساسها السّياسيّ الذي فقدته منذ سقوط المملكة القديمة، وذلك بعد قيام دولة إسرائيل في أرض فلسطين؟ أظنّ أنّ إجابة سبينوزا ستكون «لا». أوّلًا ستبقى الوصايا كلّها عتيقةً مندثرةً من دون إعادة بناء الهيكل، وإحياء العبادة فيه، وإنشاء طبقة الكهنة. ثانيًا، إنّ الشّرائع التي وضعها موسى وطبّقها الحكّام الإسرائيليّون =

دولتهم. ... ومنذ سقوط دولتهم المستقلّة لم يعد اليهود ملزمين بالشّريعة الموسويّة كما كانوا لمّا نشأت دولتهم السياسية،» أي قبل إصدار موسى الشّريعة على هيئة وصايا[48]. وبحسب سبينوزا، إنّ الشّريعة اليهوديّة عند يهود القرن السّابع عشر (أي عند اليهود كلّهم ما بعد سنة 70 ميلاديّة) لاتاريخيّةٌ «anachronistic» مضى عليها الزّمن.

لا إهانةَ عند اليهوديّة الرّبّانيّة أكبر من إنكار ديمومة شرعيّة الشّريعة اليهوديّة. فإنكارك التّوراة، كتابةً أو شفاهيًّا، بخاصّةٍ قبل أواخر القرن التّاسع عشر وظهور طوائفَ بديلةٍ وأقلّ تشدّدًا في اليهوديّة (كمثل اليهوديّة الإصلاحيّة «Reform Judaism»)، يعني إنكارك الدّيانة اليهوديّة نفسها. ويدرك سبينوزا هذا الأمر تمامًا كما سنرى لاحقًا.

ثمّة عقيدةٌ أقلّ دوغمائيّةً في اليهوديّة تفيد أنّ اليهود هم شعب الله المختار. قيل إنّ هذا «الاختيار» الإلهيّ للشّعب اليهوديّ بدأ مع العهد الفريد الذي قطعه الله مع إبراهيم، وجدّده على مرّ أجيالٍ متلاحقةٍ. وكما نقل موسى كلام الله في **سفر تثنية الاشتراع** (7:6): «لِأَنَّكَ شَعبٌ مُقدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكَ، وإِيَّاكَ اخْتارَ الرَّبُّ إِلهُكَ لِتَكونَ لَه شَعبَ خاصَّتِه مِن جَميعِ الشُّعوبِ الَّتي على وَجهِ الأَرض». وحتّى عندما أدارت أمّةٌ عاصيةٌ ظهرها لله، متجاوزةً شريعة موسى، وزلّت عبر عبادة آلهةٍ أخرى، بقي اليهود الشّعب الذي اصطفاه الله شعبًا مميّزًا عن الشّعوب الأخرى.

تبرز الاختياريّة اليهوديّة في الكتابات النّبويّة، والشّروحات الرّبّانيّة، وفي الفكر الفلسفيّ المتأخّر[49]. (كما نجدها في اللّيتورجيا اليوميّة: البركة

= اللّاحقون لم تكن مجرّد قوانينَ دولةٍ يهوديّةٍ بل وُضِعت لضمان الدّولة اليهوديّة وازدهارها، وهي التي نشأت في ظروفٍ تاريخيّةٍ وجيوسياسيّةٍ محدّدةٍ؛ ولم تعد هذه القوانين صالحةً، وتاليًا لم تعد الشّريعة الموسويّة ضروريّةً لرفاهيّة دولةٍ يهوديّةٍ.

(48) TTP V, G III.72; S 62-63.

(49) خذ مثلًا ابن ميمون الذي قال إنّ هذا الاختيار لم يؤسّسه العهد مع الله، بل إنّه ثوابٌ على حفظه. لمراجعة مسألة اختيار الله للشّعب الإسرائيليّ، انظر: Novak 1995.

الطّقسيّة للفيفة التّوراة، التي تُكرّر عدّة مرّاتٍ خلال العبادة، حيث تعلن أنّ الله «قد اختارنا من بين الأمم».) لا يعني هذا الاختيار تبارك بني إسرائيل ببركةٍ إلهيّةٍ، حيث أُعطيت لهم الشّريعة (مع موسى)، إنّما هبة قداسةٍ متميّزةٍ (*kedushah*)[50] . وكما أعلنت صلواتٌ يهوديّة متعدّدةٌ أنّ الله قد «قدّس» الأمّة اليهوديّة وعيّن لها قَدَرًا محدّدًا. فعلًا، يهتمّ الله بالشّعوب الأخرى أيضًا، فبحسب النّصّ العبرانيّ جُبِلَ البشر **جميعهم** «على صورة الله». ولكنْ، تشير الاختياريّة اليهوديّة إلى أنّ لدى الأمّة اليهوديّة علاقةً مميّزةً مع الله، وهذا ما يحيل إلى وجود صفةٍ مميّزةٍ فيها (وهو ما يفرض بدوره واجباتٍ محدّدةً على اليهود إزاء الله). وتذهب إحدى نزعات الفكر اليهوديّ إلى حدّ الزّعم أنّ ثمّة شيئًا مميّزًا ميتافيزيقيًّا في الأرواح اليهوديّة، وهو ما يجعل أبناء إسرائيل مختلفين جوهريًّا، ومتفوّقين فطريًّا، عن الأمم الأخرى. خذ مثلًا الفيلسوف الشّاعر القروسطيّ الأندلسيّ يهوذا اللّاوي «Judah Halevi» أصرّ على أنّ أيَّ امرئٍ «لن يساوينا» ولو تهوّد وشارك النّعمة التي يتمتّع بها اليهود[51].

وفقًا لسبينوزا إنّ فكرة الخصوصيّة اليهوديّة فكرةٌ لاعقلانيّةٌ وخَطِرَةٌ لأنّها تشعّب النّاس، وتحول دون اتّحادهم في سبيل الخير العامّ. ولمحاربة هذا الأمر يقدّم في تحليله لـ«دعوة العبرانيّين» في الفصل الثّالث من **الرّسالة** تفسيرًا طبيعانيًّا لاختيار الله الشّعبَ اليهوديّ. إذ يصرّ سبينوزا على أنّ ارتكازَ سعادة النّاس على فرادة هباتهم ضربٌ «طفوليٌّ». فواقعة أنّ شخصًا آخر يمتلك الميزة نفسها التي أمتلكها أنا، لن يزيل تفوّقي في امتلاكها، ولا ينبغي عليه تقليل تمتّعي بها. أمّا في حالة اليهود فالأمر الطّفوليّ فيهم هو إصرارهم على فرادة اختيار الله لهم بين الأمم والشّعوب كلّها.

(50) ثمّة تقليدٌ ربّانيٌّ يهوديٌّ مفاده أنّ الرّبّ لم يختر شعب إسرائيل، بل شعب إسرائيل قد اختار الرّبّ؛ راجع التّلمود البابليّ (Babylonian Talmud, Avodah Zerah 2b-3a).

(51) *The Kuzari* I.27.

ويحاجّ سبينوزا أنّ العبرانيّين القدماء لم يتفوّقوا بوصفهم جماعةً على الأمم الأخرى في حكمتهم، ولا في شخصيّتهم، ولا في قربهم من الله (وهو أمرٌ مرتبطٌ بالشّخصيّة). فهم ليسوا متفوّقين فكريًّا أو أخلاقيًّا على الشّعوب الأخرى، كحال الجماعات الدّينيّة **كلّها**. وهذا المبدأ تنصّ عليه الطّبيعانيّة الكلّيّة عند سبينوزا، ووفقًا لها تنتمي الأشياء كلّها (وتاليًا النّاس جميعهم) إلى الطّبيعة حيث تحكمهم القوانين نفسها. لقد وزّعت الطّبيعة إحكام العقل والقدرة على فعل الفضيلة، على نحوٍ متساوٍ بين الأفراد كلّهم، ولا سبب لعدم العثور على الخير الأسمى في الأمم كلّها. «لم يتفوّق العبرانيّون على الأمم الأخرى في المعرفة ولا في التّقوى... لم يختر الله العبرانيّين بين الأمم بسبب الحياة الحقّة أو فهمهم الأعلى».[52]

إذن لا يوجد بُعدٌ إدراكيٌّ أو أخلاقيٌّ يمكن من خلاله اعتبار اليهود شعبًا فريدًا. وبعكس ما قاله يهوذا اللّاوي لا يمكنهم أن يكونوا مختلفين ميتافيزيقيًّا عن سائر البشر. وكما أظهر سبينوزا في **علم الأخلاق** أنّ الأفراد كلّهم جزءٌ من الطّبيعة على نحوٍ متساوٍ، وهم أحوالٌ متساويةٌ من الفكر والامتداد. لم يخصّ الله أو الطّبيعة أيّ جماعةٍ بهبةٍ أو بركةٍ أكثر من غيرها. إذ يتشارك البشر كلّهم «عون الله الخارجيّ»، والخيرات (والشّرور) التي تعرض طريقهم في مسار الطّبيعة العاديّ. وكما رأينا وفقًا لتماهي الله بالطّبيعة عند سبينوزا أنّ العناية الإلهيّة في معناها العامّ متماهيةٌ مع قوانين الطّبيعة.

> «أعني بتوجيه الله نظام الطّبيعة الثّابت غير المتحرّك، أو سلسلة الأحداث الطّبيعيّة.... فسيّانٌ إذا قلنا إنّ الأشياء كلّها تحدث وفقًا لقوانين الطّبيعة أم إنّ الله ينظّمها بأمره وتوجيهه»[53].

وعلى حدّ تعبير سبينوزا «ما يصبّ في مصلحة المرء من قوى الأسباب

(52) TTP III, G III.45; S 36.
(53) TTP III, G III.45-46; S 36.

الخارجيّة يمكن أن يسمّى عون الله الخارجيّ». حتمًا إنّ محاولةَ توجيه هذه الأسباب كي تصبّ في صالحنا أمرٌ ممكنٌ، ولكن للحظّ دورُهُ الدّائم إذا سارت الأمور كما نشاء. «وفي هذا الإطار، لدى الأحمق والحكيم فرصةٌ متساويةٌ في السّعادة أو التّعاسة»[54].

لحسن الحظّ ثمّة دربٌ متاحٌ أكثر أمانًا لتحقيق السّعادة عند الكائنات العاقلة كلّها. فأيُّ فردٍ حرٌّ في أن يستفيد من هذا النّوع المتميّز من العناية أو «عون الله الدّاخليّ»، بصرف النّظر عن معتقده الدّينيّ. يستطيع المرء من خلال قدراته الفطريّة (الطّبيعيّة) أن يستفيد من الوسائل المتاحة أمامه لوقاية ذاته فرديًّا ومضاعفة ازدهاره[55]. وهذا ما يحدث عندما يسعى المرء باستمرارٍ خلف المعرفة والفضيلة، لأنّه أدرك أهميّتهما في تأمين أمنه ورفاهيّته. يملك اليهود والمسيحيّون والمسلمون وكذلك الملحدون كلّهم عون الله الخارجيّ في ضمن منالهم، فإنّهم متساوون في كونهم تحت رحمة قوى الطّبيعة، ولديهم كلّهم المقدرات العقلانيّة التي يستطيعون بوساطتها إيجاد درب السّعادة بنجاحٍ.

قد تستطيع الجماعة أو الأمّة الاستفادة من عون الله الدّاخليّ عبر تأدية ما يمكنها في سبيل المحافظة على نفسها وزيادة سلطانها. ثمّة وسائلُ طبيعيّةٌ كمثل «التّخطيط والعزم» حيث يستطيع الشّعب بوساطتها تنظيم نفسه «لتحقيق الأمن وتجنّب أذيّة البشر والوحوش». ويصرّ سبينوزا أن لا طريقةَ أفضل من تنظيم المجتمع إلّا بقوانينَ محكمةٍ وثابتةٍ في أرضٍ مستقرّةٍ. فكلّما كان المشرّعون أكثر حكمةً وأطاعهم النّاس، باتت القوانين أكثر تأثيرًا في تثبيت حكمٍ مستقرٍّ يستطيع قهر الأعداء وتجاوز نوائب الدّهر.

---

(54) TTP III, G III.47; S 37.

يترجم شيرلي وكورلي لفظة «*prudens*» اللّاتينيّة بلفظة «حكيم».

(55) أعتقد أنّ هذا التّمييز بين عون الله «الدّاخليّ» وعونه «الخارجيّ» هو استنساخ سبينوزا لما أسماه الفلاسفة اليهود القروسطيّون «العناية العامّة» و«العناية المتميّزة»؛ انظر: Nadler 2005b.

وانطلاقًا من هذا التّمييز بين عون الله الخارجيّ وعونه الدّاخليّ استنتج سبينوزا أنّ ثمّة معنًى في مفهوم اختيار الشّعب اليهوديّ. لقد **اختارهم** الله (أو الطّبيعة). ولكنّ سبينوزا يختزل هذا الأمر بمجموعةٍ من المزاعم التّاريخيّة المحضة، مزيلًا أيّ دلالاتٍ أخلاقيّةٍ أو لاهوتيّةٍ، ومسقطًا عنها عناية إلهٍ مقصودةً.

فعلًا، لقد تفوّق الإسرائيليّون القدماء على الأمم الأخرى، وتنعّموا ببركة الله في ناحيتين بسيطتين: حظّهم الجيوسياسيّ الجيّد، وتنظيمهم الاجتماعيّ. وتبسيطًا للقضيّة: كان اليهود محظوظينَ جدًّا. لقد استفاد الشّعب اليهوديّ زمنًا طويلًا من عناية الله أو الطّبيعة، وذلك من دون ميزةٍ خاصّةٍ بهم.

> «إذا ألقينا نظرةً خاطفةً عليه [نصّ الكتاب المقدّس] لتبيّن لنا بوضوحٍ أنّ العبرانيّين قد تفوّقوا على الأمم الأخرى بشيءٍ واحدٍ وهو نجاحهم في تحقيق الأمن وتجاوز الأخطار الكبرى، ولم يتمّ هذا إلّا بعون الله الخارجيّ. لذا لم يختلفوا عن الأمم في الأشياء الأخرى، والله مِعطاءٌ الجميعَ كرمَه على حدٍّ سواء»[56].

إذن، اختار الله بني إسرائيل لأنّ الحظّ (الطّبيعة) تبسّم لهم. جرت الرّياح كما يشتهون، وربّما كان خصومهم أضعف منهم، أو كان المناخ ملائمًا لزراعتهم. ازدهر المجتمع الإسرائيليّ بسبب هذه الظّروف المؤاتية وغيرها. إذ تمتّع بالازدهار، وتمكّن من قهر أعدائه. ولكنْ يعتقد سبينوزا أنّ هذه الأشياء لعلّها كادت تصبّ في مجرًى آخر.

فمن ناحيةٍ، يُعزى نجاح الإسرائيليّين لأنفسهم تمامًا مثل انتفاعهم من عون الله الدّاخليّ. لقد نزعوا إلى طاعة القوانين التي وضعها مشرّعوهم، والتي أفضت إلى تنظيمٍ جيّدٍ لمجتمعهم، واستقلاليّة حكمهم الطّويل. لا تتطلّب عمليّة «الاختيار» تدخّلًا خارقًا للطّبيعة، إنّما تتطلّب قادةً سياسيّين

(56) TTP III, G III.47-48; S 38.

وأخلاقيّين وأصحاب كفاءةٍ، والتزامًا عامًّا بالقواعد. إذا أُعطيت جماعةٌ قوانينَ حكيمةً وعمليّةً وعاشت وفقًا لها فستكون النّتيجة دولةً مستقلّةً، وآمنةً، ومزدهرةً (بحكم الطّبيعة).

«لقد اختار الله الأمّة العبريّة وخصّها على الأمم الأخرى، لا لحكمتها أو لصفاتها الرّوحيّة، بل لتنظيمها الاجتماعيّ وللحظّ الذي حقّقت بفضله تفوّقًا، وحافظت على هذا التّفوّق سنين طويلةً. ... لذا تمّ اختيارهم ودعوتهم على نجاحهم المادّيّ وازدهار دولتهم. ... ولم تَعِدِ الشّريعة العبرانيّينِ بشيءٍ مقابل طاعتهم ما خلا استمرار ازدهار دولتهم والخيرات المادّيّة، بينما جلب عليهم العصيان ونقض العهد سقوط دولتهم وأقسى المصائب»[57].

هكذا، كان اختيار الشّعب اليهوديّ اختيارًا زمنيًّا ومشروطًا. فلا ينطبق إلّا على الجماعة، ولا يصحّ إلّا على زمنٍ محدّدٍ. «فالفرد اليهوديّ إذا اتّخذناه فردًا خارج تنظيمه الاجتماعيّ ودولته فهو لا يملك هبة الله متفوّقًا على سائر الرّجال، ولا فرق بينه وبين غير اليهوديّ»[58]. ومع اندثار مملكة بني إسرائيل انتهى تميّزهم. إنّ اختياريّتهم القائمة على الحظّ الجيّد الظّرفيّ، والازدهار السّياسيّ الذي أنشؤوه بأنفسهم، باتت منتهيةً. «لا شيءَ في العصر الحاليّ يجيز لليهود رفع أنفسهم على سائر الأمم»[59]. أمّا في ما يخصّ الفهم، والفضيلة، والسّعادة الحقّة، والغبطة، فلا شيء مخصوصٌ باليهود حصرًا، ولن يكون كذلك أبدًا[60].

***

(57) TTP III, G III.47-48; S 39.
(58) TTP III, G III.50; S 42.
(59) TTP III, G III.56; S 45.
(60) للاطّلاع على موقف سبينوزا من اختيار الله شعب إسرائيل انظُر Novak 1995, chap. 1.

إنّ موقف سبينوزا الرّافض الشّريعة اليهوديّة في **الرّسالة** مهّد إلى فكرة أنّ الرّجل أدّى دورًا مهمًّا في علمنة الدّيانة اليهوديّة، وأنّه كان أوّل يهوديٍّ علمانيٍّ. ولكنّ افتراضنا أنّ سبينوزا تصوّر دينًا يهوديًّا لا تحدّه أوامر التّوراة والحفظ الصّارم بالطّقس اليهوديّ هو فهمٌ مغلوطٌ لمعظم ما قاله سبينوزا في الدّيانة اليهوديّة خصوصًا، والدّين عمومًا.

يمكن أن تعني علمنة اليهوديّة أمورًا مختلفةً، ولكنّها غالبًا ما تحيل إلى يهوديّةٍ غير ملتزمةٍ دينيًّا أو يهوديّةٍ ثقافيّةٍ. وفقًا لهذا الرّأي سيكون اليهوديّ العلمانيّ فردًا يهوديًّا (بالولادة أو بالتّهوّد) يُعرّف عن نفسه علنًا بأنّه يهوديٌّ، ولكنّه لا يتّبع الشّريعة اليهوديّة، أو ينظّم حياته وفقًا للطّقس اليهوديّ. إنّه شخصٌ تكمن يهوديّته خارج الالتزام اليوميّ بالشّريعة أو الانتماء الدّائم للمجتمع. سيحمل هذا الشّخص هويّةً يهوديّةً وحسّ انتماءٍ إلى جماعةٍ فريدةٍ ثقافيًّا وإثنيًّا، وإلى تاريخٍ محدّدٍ، وسيؤدّي هذا الأمر إلى اختلافٍ عمليٍّ في حياته. قد يملك هذا الشّخص التزامًا واعيًا بما قد يُسمّى الاعتقادات والقيم اليهوديّة المعلمنة «secularized»، أي مبادئ أخلاقيّة واجتماعيّة مستمدّة من التّوراة والتّاريخ اليهوديّ، على الرّغم من انفصالها عن الأسس الدّينيّة، واللاهوتية، والشّعائريّة.

يحمل مزعم أنّ سبينوزا أدّى دورًا في تطوّر اليهوديّة العلمانيّة لبسًا فيه. فمن ناحيةٍ قد يعني ذلك أنّ سبينوزا تصوّر علنًا احتمال العيش والتّفكير كيهوديٍّ علمانيٍّ خارج الجماعة والالتزام اليهوديّ المنظّم، ولعلّه عاش هذه الحياة. ومن ناحيةٍ أخرى، قد يعني ذلك أنّه حاجّ لما أسماه أحد الدّارسين «تفريد الاعتقاد بالإطار التّقليديّ لديانة الوحي»[61]، ولو أنّه لم يتصوّر هذه العلمنة المتشدّدة للهويّة اليهوديّة، أو هذا الانفصال التّامّ عن الإيمان والالتزام اليهوديّين. وفقًا لهذه القراءة الضّعيفة عن مساهمة سبينوزا في

(61) Bodian 2009.

علمنة اليهوديّة، تمثّل دوره بالدّفاع عن ضربٍ من حرّيّة الضّمير في الدّيانة اليهوديّة حيث يستطيع المرء اتّباع أشكالٍ فردانيّةٍ من الالتزام أو خارجةٍ عن التّقليد، فيما يبقى حاضرًا في الحياة الجماعيّة اليهوديّة التّقليديّة، وذلك بهدف التّكيّف مع المجتمع العلمانيّ الحديث. وفي كلا القراءتين افتُرض أنّ موقف سبينوزا يفيد بإمكانيّة كون المرء يهوديًّا غير تقليديٍّ وغير ملتزمٍ، فيما يبقى يهوديًّا.

يصعب علينا الدّفاع عن فكرة أنّ سبينوزا **نفسه** كان أوّل يهوديٍّ علمانيٍّ. فبعد إنزال **الحرم** عليه لم يقطع الرّجل علاقاته الرّسميّة مع الكنيس فحسب ولم يكتفِ بالتّوقّف عن ممارسة الطّقوس وحفظ الحياة اليهوديّة، بل يبدو أنّه فقد حسّ الهويّة اليهوديّة عمليًّا. أدّت واقعة كونه يهوديًّا دورًا في تصوّره لذاته (وقد تابع هذا التّصوّر تأدية دوره في التّصوّر الذي كوّنه الآخرون عنه، كما رأينا في إشارة هويغنز لسبينوزا إلى أنّه «يهوديّ مدينة فوربرغ»[62]). ولا سبب للاعتقاد أنّ سبينوزا اعتبر نفسه يهوديًّا حتّى آخر حياته. مثلًا، يتعجّب المرء لازدرائه المعلن للتّقاليد اليهوديّة في **الرّسالة**، وكذلك لاستعماله صيغة الغائب عند إشارته إلى الشّعب اليهوديّ. «فهم» الذين يفتقرون الاختياريّة اللاهوتية أو الأخلاقيّة؛ و«هم» الذين قيّدوا أنفسهم بشرائعهم.

وعمومًا، يبدو سبينوزا في كتاباته، ومنها مراسلاته الغزيرة، أنّه لا يتماهى أو يتعاطف مع الدّيانة والتّاريخ اليهوديّين، ويجهد في إبعاد نفسه عنهما. ولكنْ، كي يكون المرء يهوديًّا علمانيًّا، وذلك خلافًا لكونه فردًا علمانيًّا صودفت نشأتُه أن كانت يهوديّةً، فيتطلّب ذلك منه إحساسًا مستمرًّا بالهويّة اليهوديّة، حتّى لو لم يكمن مصدر تلك الهويّة في أيّ معتقداتٍ أو ممارساتٍ دينيّةٍ محدّدةٍ، بل في تمييز المرء نفسه عن الآخرين من خلال انتمائه إلى

(62) Huygens 1893, VI.81.

جماعةٍ تاريخيّةٍ، أو إثنيّةٍ، أو اجتماعيّةٍ. لذا، انطلاقًا من حياة سبينوزا لا سببَ لاعتباره اليهوديّ العلمانيّ الأوّل، لأنّه لم يكن يهوديًّا علمانيًّا إطلاقًا. وإنْ رغبنا في تقييمه لقلنا عنه إنّه كان أشهر مثالٍ عن الفرد العلمانيّ في الحقبة الحديثة المبكرة، وهو شخصٌ لم يؤثّر الانتماء أو الإرث الدّيني على هويّته الذّاتيّة.

ولكن حتّى لو لم يُعدّ سبينوزا نفسه يهوديًّا، وتاليًا لا يمكن اعتبار أنّه عاش حياة يهوديٍّ علمانيٍّ، ألا يُعدّ رفضه للشّريعة والطّقس اليهوديّين أمرًا سخيفًا في الحياة المعاصرة، تمامًا مثل اختزاله «الدّيانة الحقّة» بمبادئَ أخلاقيّةٍ أساسيّةٍ خاليةٍ من العقائد اللاهوتية الميتافيزيقيّة، معبّدًا الطّريقَ أمام يهوديّةٍ علمانيّةٍ؟ هل تجعل حجج **الرّسالة** أن يكون المرء يهوديًّا علمانيًّا أمرًا ممكنًا حيث يتخلّى عن أمورٍ أساسيّةٍ للتّكيّف مع المجتمع الحديث، فيما لا يزال يهوديًّا، ويعيش حياةً علمانيّةً تمامًا، أي أنْ يكون يهوديًّا حيث تتقدّم عنده المواطنة المدنيّة والانصهار الاجتماعيّ على متطلّبات الحياة اليهوديّة الصّارمة؟

ثمّة عددٌ من الأسباب لاعتبار سبينوزا ممهّدًا لإمكانيّة وجود ديانةٍ يهوديّةٍ من دون شريعةٍ. بدايةً، يعتقد أنّ الكراهيّة الموجّهة نحو اليهود أسهمت في المحافظة عليهم بصفتهم شعبًا منفصلًا على مرّ الأجيال، وفي ظلّ غياب الالتزام الطّقسيّ. كما يصرّ سبينوزا على أنّ اليهود حتّى لو ارتدّوا عن اليهوديّة واعتنقوا ديانةً أخرى، كما حصل في إسبانيا والبرتغال في القرنين الخامس عشر والسّادس عشر، فقد أسهمت المعاداة للسّاميّة «anti-Semitism» في الاحتفاظ بهويّتهم اليهوديّة.

«أمّا في ما يخصّ وجودهم المستمرّ سنواتٍ طويلةً على الرَّغم من كونهم مشتّتينَ بلا دولةٍ، فلا عجبَ في هذه الواقعة؛ فقد فصلوا أنفسهم عن الأمم الأخرى إلى حدّ إثارة كراهيّة الجميع عليهم... وقد

برهنت الواقعة التّاريخيّة أنّ ما حافظ عليهم هو كراهيّة الأمم الأخرى»[63].

وثمّة ملاحظة سبينوزا التي لا يجب اتّخاذها على محمل الجدّ ومفادها: «أعتبر فعل الختان عاملًا مهمًّا في هذه المسألة حيث إنّني مقتنعٌ أنّه وحده سيحافظ على أمّتهم أبدًا»[64]، تمامًا ككلامه المؤسف أنّ الصّينيّين استطاعوا المحافظة على هويّتهم بسبب تسريحة شعرهم حصرًا.

ولكنْ إذا لم يعد القانون الشّعائريّ اليهوديّ صالحًا لأنّه فقد سياقه الشّرعيّ ماذا سيحلّ باليهوديّة إن اندثر حفظ وصاياها؟ هل سيندثر الشّعب اليهوديّ أيضًا؟ أم أنّهم سيثبتون ولو من دون شرائعهم، كجماعةٍ علمانيّةٍ؟ عندما يصرّح سبينوزا أنّ الشّريعة الموسويّة لم تعد تُلزم يهود عصره بشيءٍ، قد يؤخذ كلامه على أنّه يدعو إلى يهوديّةٍ من دون شرائع التّوراة، وتاليًا يتوقّع ظهور نوعٍ من العلمانيّة اليهوديّة.

ولكنّ ذلك سيكون خطأً. حتمًا، يعتقد سبينوزا أنّ الشّعب اليهوديّ لن يحافظ على مصدر اختلافه وهويّته من دون الشّريعة. وفقًا له سيكون مفهوم يهوديٍّ علمانيٍّ مفهومًا غير متناسقٍ حتّى في ظلّ الكراهيّة ومع الختان. ويتّضح ذلك في حجّته التي تفيد أنّ لا يوجد معنًى لاهوتيٌّ، أو ميتافيزيقيٌّ، أو أخلاقيٌّ، يكون فيه اليهود مختارين بين الأمم الأخرى عند الله. إن لم يكن ثمّة اختلافاتٌ فطريّةٌ بين الشّعوب، أو أنواعٌ طبيعيّةٌ لتمييزهم عن بعضهم فما الذي يميّز اليهوديّ عن غير اليهوديّ؟ بخاصّةٍ بعد اندثار الدّولة الإسرائيليّة وتشتّت اليهود في أمم العالم، ما الذي يعطيهم فرادتهم بصفتهم شعبًا؟ أي ما الذي يجعل الشّخص يهوديًّا؟

بحسب سبينوزا، الجواب هو الآتي: القانون الشّعائريّ. «لقد فصلوا

(63) *Treatise* III, G III.56; S 45.
(64) TTP III, G III.57; S 45.

أنفسهم عن سائر الأمم... من خلال الطّقوس الخارجيّة»[65]. يشير سبينوزا إلى أنّ اليهود إنْ تخلّوا عن هذه الطّقوس، وعن حفظ الشّريعة، فيما لا يزالون يعيشون في مجتمعٍ لا يقوم على الفصل، ويمنحهم حقوق المواطنة الكاملة، فسيؤدّي الاندماج السّياسيّ بهم إلى اندماجٍ كاملٍ، وتندثر الهويّة اليهوديّة. ويعطي في **الرّسالة** مثال المسبيّين إلى بابل. «لقد أداروا ظهورهم إلى الشّريعة الموسويّة كلّها، ورموا قوانين أرضهم الأمّ واصفين إيّاها بلا فائدةٍ، ثمّ بدؤوا في الاندماج بالأمم الأخرى»[66]. وبمعنى آخر، ليست نتيجة العلمنة والاندماج ظهور يهودٍ علمانيّين ومندمجين، إنّما ظهور أفرادٍ علمانيّين ومندمجين تخلّوا عن يهوديّتهم. كذلك، يذكر سبيوزا في هذا السّياق مثال يهود إسبانيا الذي يرى في تخلّيهم عن ديانتهم، بصفتها التزامًا بالشّريعة الموسويّة، شرطًا لاندماجهم السّياسيّ الكامل، ونتيجةً لذلك اندثرت هذه الجماعة من اليهود؛ إذ يقول فيهم: «لم يبقَ منهم أثرٌ»[67]. وواقعة تغاضي سبينوزا عن قوانين طهارة الدّم التي تابع وفقًا لها الإسبانيّون بتمييز المسيحيّين الفعليّين (القدماء) عن **كونفرسوس** يهود (أو المسيحيّين الجدد) يشير إلى وجود عاملٍ آخر مختلفٍ عن حفظ الشّريعة الموسويّة في كون المرء يهوديًّا.

إذن، اعتبر سبينوزا القوانين الشّعائريّة عنصرًا محوريًّا في الدّيانة اليهوديّة. فوجود يهوديّةٍ من دون اختياريّةٍ إلهيّةٍ هي واقعةٌ لا تثير إشكاليّةً نسبيًّا. ولكن لا يمكن أن تكون هناك يهوديّةٌ غير مقيّدةٍ بحفظ الشّريعة، فإنْ أزلت شريعة موسى أزلت اليهوديّ. ولكي أصوغ الأمر على نحوٍ آخر يرى

---

(65) TTP III, G III.57; S 45.

يضيف سبينوزا في هذا المقطع كراهيّة اليهود (والختان) عاملًا مساعدًا على عوامل تمييزهم، لكنْ من الواضح أنّ كراهيّة اليهود لا وجودَ لها من دون اعتبار اليهود أنفسهم شعبًا منفصلًا من خلال القوانين الشّعائريّة.

(66) TTP V, G III.72; S 62.

(67) TTP III, G III.56-57; S 46.

سبينوزا أنّ كون المرء يهوديًّا يعني كونه يهوديًّا ملتزمًا طقسيًّا. فما يحدّد الحياة اليهوديّة بحسب سبينوزا هو معتقدات الدّيانة ومجموعة الشّعائر والممارسات الدّينيّة والشّرائع الأخرى التي فقدت أصولها مع خراب الهيكل. وما يحدّد تعريف اليهوديّ الذّاتيّ عند سبينوزا هو انتماؤه للجماعة اليهوديّة التي ترتكز على حفظ وصايا الشّريعة.

قد يبدو سبينوزا محدود الذّهن في ذلك. ففي نهاية الأمر يمكن الاحتفاظ بالهويّة اليهوديّة من دون الالتزام الدّيني الصّارم، وقد انتعش في القرنين الأخيرين أقلّه إحساسٌ بالانتماء إلى سرديّةٍ تاريخيّةٍ، وجينيالوجيّة مشتركةٍ، وإلى تقليدٍ ثقافيٍّ وفكريٍّ مشتركٍ، وذلك من دون حفظٍ انتقائيٍّ للوصايا «*mitzvot*». ولكنّ موقف سبينوزا المتحفّظ هو أنّ هذه اليهوديّة العلمانيّة أو الثّقافيّة من دون السّياق القانونيّ، واللّيتورجيّ، والإطار الموضوعيّ، والاستمراريّة التي وفّرتها التّوراة، وعاءٌ مفرغٌ، أي إنّها ليست **يهوديّةً**. علاوةً على ذلك، سيشارك معاصرو سبينوزا موقفه، ففي ظلّ غياب مذاهبَ يهوديّةٍ أقلّ التزامًا (وهو أمرٌ لم يظهر إلّا في حلول القرن التّاسع عشر) لم تكن فكرة يهوديٍّ علمانيٍّ بارزةً في الأفق. حتمًا لن ينكر سبينوزا الواقعة البديهيّة أنّ أيّ مجموعةٍ من النّاس يمكنها العثور على الوحدة والهويّة الجماعيّة عبر ظروفٍ تاريخيّةٍ وثقافيّةٍ. ولكنْ، إذا بدا المصدر **الوحيد** لوحدة الشّعب اليهوديّ وهويّته شعورًا ذاتيًّا بالانتماء الجماعيّ والتّوق إلى الماضي، فضلًا على الكراهيّة التي يكنّها الآخرون لهم، فسيصرّ سبينوزا على أنّ اليهوديّة نفسها اندثرت على الرّغم من تعريف الأفراد عن أنفسهم بأنّهم «يهودٌ»، أو إطلاق الآخرين عليهم هذه التّسمية[68].

(68) راجع ما كتبه جوت (Judt 2010) في نقاشه المثير للأسئلة المطروحة حول الهويّة اليهوديّة. اقترح جوت أنّ اليهوديّة لم تعد «حالةً حيّةً» (خصوصًا في الولايات المتّحدة) بل اختزلت بتذكّر المحرقة و«الإسرائيلوفوبيا» «Israelophobia». ثمّ يزعم الأخير أنّ «اليهود المعاصرين يعيشون في ذاكرةٍ محفوظةٍ. إذ يعني أنْ تكون يهوديًّا تذكّرَ ما عناه أنْ تكون يهوديًّا».

لم يتصوّر سبينوزا يهوديّةً علمانيّةً. وفقًا له، أن تكون يهوديًّا علمانيًّا أو ملتزمًا هو تفاهةٌ. وكأنّك تقول طائفيًّا لاطائفيًّا. بحسب سبينوزا سيكون وجود يهوديّة من دون حفظ عقائدها وشرائعها وشعائرها المحدّدة تاريخيًّا ونصّيًّا حفلَ تنكّرٍ. هذه القوانين والطّقوس مع المعاداة للسّاميّة عند الأمم هي التي حافظت على اليهوديّة منذ خراب الهيكل، وتؤلّف الآن ماهيّتها. طبعًا، لدى سبينوزا ازدراءٌ كبيرٌ للأديان الطّائفيّة التّقليديّة، وبخاصّةٍ اليهوديّة. وقد حاجّ أنّ الشّريعة اليهوديّة لم تعد مُلزِمةً اليهودَ المعاصرين بشيءٍ. ولعلّه في هذا الإطار فتح الباب أمام يهوديّةٍ علمانيّةٍ أو إصلاحيّةٍ. ولكنّه امتلك أيضًا مفهومًا محدودًا لما يجب عدّه ضمن اليهوديّة. قد يكون سبينوزا مصلحًا دينيًّا، ولكنّ ما تصوّره لم يكن إصلاحًا في اليهوديّة، إنّما كان ديانةً عقلانيّةً كلّيّةً تخلّت عن الطّقوس الخرافيّة والخالية من المعنى لتركّز على بضعة مبادئَ أخلاقيّةٍ بسيطةٍ، أهمّها أحبب جارك محبّتك لنفسك.

***

شاعت خرافةٌ أخرى حول ديانة سبينوزا، وقد قامت على صحبته، وعلى بعض الملاحظات التي أوردها في **الرّسالة**. لقد زُعم أنّه بعد «طرده من شعب إسرائيل» كما نصّ **الحرم** أصبح سبينوزا مسيحيًّا، ولعلّه الْتَحَقَ بأحد المذاهب البروتستانتيّة التي انتشرت في هولندا، والتي انتمى إليها عددٌ من أصدقائه ورفاقه.

ومن أقرب رفاق سبينوزا في منتصف خمسينيات القرن السّابع عشر كان المينونيّون: سيمون يوستين دي فريس «Simon Joosten de Vries»، بيتر بالينغ «Pieter Balling»، وياريغ ياليس «Jarig Jelles»، وقد ارتبطوا جميعهم بجماعات الكوليغيانت التي اجتمعت في أمستردام وريتزبرغ. كذلك ثمّة سببٌ لاعتبار سبينوزا على علاقةٍ بعددٍ من الصّاحبيّين الإنكليز في

أمستردام آنذاك[69]. وقد اعتُبرت علاقاته **بالمسيحيّين بلا كنيسةٍ**[70] مؤشّرًا على أنّه إمّا اعتنق المسيحيّة في أحد أشكالها البروتستانتيّة الأكثر راديكاليّةً وإمّا أصبح مسيحيًّا ملتزمًا[71].

لا شكّ أنّ علاقاته الشّخصيّة مع الإصلاحيّين الدّينيّين المسيحيّين الذين رفضوا الهرميّة الكنسيّة، وتخلّصوا من الطّقوس الدّينيّة في اجتماعاتهم، وناصروا «النّور الدّاخليّ» بصفته المرشد الحقّ نحو الله، قد أثّروا كثيرًا على تطوّر آراء سبينوزا الدّينيّة (والسياسية). وتعكس ملاحظات سبينوزا الكثيرة في **الرّسالة** حول الدّيانة الحقّة وتمييزها عن الدّيانة التّقليديّة المنظّمة تلك الاعتقادات والممارسات التي نجدها عند أولئك المنشقّين المسيحيّين الأتقياء. وسيتفاجأ قارئ **الرّسالة** بمقاربة سبينوزا الموقّرة للأناجيل المسيحيّة، والمديح الذي خصّه بيسوع بوصفه نبيًّا تفوّق على الأنبياء الآخرين كلّهم، ومنهم موسى، فضلًا على إعجابه بالرّسول بولس.

لم يخضع سبينوزا العهد الجديد للنّقد النّصيّ والتّاريخيّ الشّامل والمُحكم الذي أخضعه للكتاب المقدّس العبرانيّ. ومقابل موقفه الرّافض نصّ الكتاب المقدّس العبرانيّ وتفسيره المهين لأنبياء العهد القديم كانت لسبينوزا أقوالٌ إيجابيّةٌ ليقولها عن الأناجيل المسيحيّة ومؤلّفيها. فحاجّ أنّ الرّسل بنوا عقائدهم (أو «عقيدة المسيح») على نحوٍ «مختلفٍ تمامًا» عن الأنبياء العبرانيّين. والحقّ أنّهم عملوا معلّمين أكثر من كونهم أنبياء، حيث وظّفوا العقل والإقناع (وكأنّهم «يديرون نقاشًا») عوضًا عن المخيّلة

---

(69) انظُر: Popkin 1984 & 1985.

(70) اقتُبست الجملة من عنوان كتاب كولاكوسكي (Kolakowski 1969).

(71) انظُر مثلًا: Hunter 2005. وللاطّلاع على مراجعةٍ نقديّةٍ لهنتر انظُر Melamed 2007. لم يشر أحدٌ إلى ارتباط سبينوزا بالمسيحيّة الكاثوليكيّة، ولأسبابٍ بديهيةٍ، فقد دعا الرّجل علنًا المذهب الكاثوليكيّ «خرافةً ضارّةً» (Ep. 67 G IV.323). ولكنْ يشير كورلي (Curley 2010) إلى أنّ سبينوزا لم يرفض الكنيسة الكاثوليكيّة فحسب، «بل رفضها في إطار رفضه ضمنًا أشكال المسيحيّة المنظّمة كلّها». (13)

والتّأكيد الدّوغمائيّ. علاوةً على ذلك، انطلقوا من المعرفة الطّبيعيّة، وغالبًا ما تكلّموا وفقًا لآرائهم من دون اليقين المرجعيّ الذي نجده في عبارات الأنبياء. «لم تتطابق كلمات الرّسل إلّا مع النّور الطّبيعيّ»[72].

قدّر سبينوزا الرّسول بولس تقديرًا عاليًا. وفيما اعتبره نبيًّا، يبدو أنّه وضعه في منزلةٍ تقرب إلى الفيلسوف الذي يحاور الآخرين بالحكمة. وفي هذا الإطار اختلف بولس عن موسى «أعظم الأنبياء الذي لم يقدّم حجّةً متينةً». لقد بشّر بولس وكأنّه شخصٌ زاخرٌ بالمعرفة، كما تعاون مع الرّسل الآخرين لنشر رسالة يسوع على نحوٍ عقلانيٍّ وتشجيع الإيمان الدّينيّ وتثبيته عند الجموع[73].

أمّا سبب مقاربة سبينوزا للأناجيل المسيحيّة على نحوٍ مختلفٍ عن المقاربة التي اتّخذها في أسفار النّصّ المقدّس العبرانيّ فلا يزال أحجيةً. إذ يصرّح أنّه غير مؤهّلٍ لتقديم مراجعةٍ نقديّةٍ لهذه النّصوص، كما فعل في الأسفار العبرانيّة.

> «يبدو أنّ الوقت حان لتفحّص كتابات العهد الجديد على النّحو نفسه. ولكنْ قيل لي إنّ رجالًا متبحّرين بالعلوم والألسن قد راجعوه قبلي، ونظرًا لعدم تمكّني التّامّ من اللّسان اليونانيّ، فقد أعجز عن إتمام هذه المهمّة. زِد على ذلك أنّنا لا نملك نسخ الأعمال المكتوبة بالعبريّة، لذا أفضّل ألّا أخوض غمار هذه المشقّة»[74].

لكنّ هذا ضربٌ من الخبث. إنّ جهل سبينوزا باللّسان اليونانيّ لا يمنعه من تكوين آراء ذات قيمةٍ ليقولها في عقائد العهد الجديد في **الرّسالة**[75]. وفي الوقت نفسه، يصرّح أنّ «اللّغة الأمّ التي نطق بها الرّسل ليست سوى

(72) TTP XI, G III.155; S 142.

(73) TTP XI, G III.155; S 141-142.

(74) TTP X, G III.151; S 137.

(75) وخير من عبّر عن هذه النّقطة هو فرانكل في (Frankel 2001).

السّريانيّة»، واقترح أنّ ما لدينا في الأناجيل هو ترجمةٌ يونانيّةٌ عن أصلٍ سريانيٍّ[76]. كذلك، أصرّ سبينوزا في **الرّسالة** على أنّ اللّسان الأساس لفهم الأناجيل المسيحيّة هو اللّسان العبريّ لا اليونانيّ.

«إنّ تعلّم تاريخ اللّسان العبريّ ضرورةٌ قبل الألسن الأخرى لفهم أسفار العهد القديم التي كُتبت بهذا اللّسان، وكذلك لفهم العهد الجديد، لأنّ مؤلّفي العهدَينِ القديم والجديد كانوا عبرانيّين. وعلى الرّغم من شيوع معانيهما بالألسن الأخرى كلّها، فقد عبّر المؤلّفون عنها تعبيرًا عبريًّا»[77].

وثمّة تفسيرٌ أقرب إلى الواقع لتردّد سبينوزا في اتّخاذ مقاربةٍ متشدّدةٍ في الأناجيل المسيحيّة. إذ يعود الأمر إلى نشأته، فالرّجل متضلّعٌ بالنّصّ المقدّس العبرانيّ وتقليد الشّرح اليهوديّ أكثر من تضلّعه بالكتابات المسيحيّة. وكما أشرنا سابقًا أنّ سبينوزا في نقاشه الأناجيل اتّخذ مقاربةً أكثر وقارًا كيلا ينفّر شريحةً مهمّةً من جمهور قرّائه. وجب عليه الحذر في اتّخاذ خطواته أمام أولئك الذين أمل في إقناعهم بأفكار **الرّسالة** ودفعهم إلى مشاركته مشروعه في الإصلاح الدّينيّ والسّياسيّ. إذ لن يجازف في إبعاد أوصياء أمستردام، واللّاهوتيّين اللّيبراليّين، وأعضاء المذاهب البروتستانتيّة المنشقّين، حيث لن يقبل أيٌّ منهم دعوة امرئٍ أنزل من قيمة رسل المسيح[78]. وكما حاجّ ليو ستراوس في هذه المسألة: «تتوجّه **الرّسالة** إلى المسيحيّين»، وبخاصّةٍ إلى أولئك الذين رغب سبينوزا في اعتناقهم الفلسفة، كما كان «التّهجّم على العهد القديم أقلّ خطورةً من العهد الجديد»[79]. ولكنّ ذلك لا يشير إلى

(76) TTP, Supplementary Note 26.

(77) TTP VII, G III.100; S 88.

(78) على سبيل المثال، انظُر: Pollock 1880, 336-338; Strauss 1997,21; and Smith 1997,105. وانْظُرْ أيضًا: Frankel 2001، الذي يتطرّق إلى هذا السّؤال من منظورٍ مختلفٍ.

(79) Strauss 1947-1948, 119-120.

وجود ما دعاه ليو ستراوس «تعليمًا مخفيًا» في **الرّسالة** قد حاول سبينوزا إخفاءه عن الكثيرمن القرّاء، خوفًا من الاضطهاد، واحترامًا لتقوى الجموع، (بينما افتُرِضَ أنّه أبلغه إلى العرفانيّين «Cognoscenti»)، حيث أصبحت **الرّسالة** عملًا «ظاهريًا» «exoteric» يتطلّب «القراءة بين السّطور»[80]. إنّما يشير ذلك إلى أنّ سبينوزا، تمامًا كغيره من الكتّاب، استخدم استراتيجيّةً بلاغيّةً توجّهت إلى جذب جمهوره، وتاليًا لم يعنِ دائمًا ما قاله، أو لم يقل كلّ ما فكّر فيه.

هكذا قد توجد أسبابٌ محكمةٌ، إلى جانب جهله المفترض باليونانيّة، دفعت بسبينوزا إلى اتّخاذ هذه المقاربة اللّطيفة للأناجيل المسيحيّة، واعتماد رأيٍ مقبولٍ على تعاليم الرّسل. لكنّ طرح أنّ سبينوزا نفسه اعتنق المسيحيّة ليس سببًا منها.

وليسَ هناك دليلٌ على فكرة أنّ سبينوزا اعتنق المسيحيّة أو استُميل لها، وذلك وفقًا لكلّ ما قاله الرّجل في التّأثيرات الهدّامة للدّيانات المنظّمة على حرّيّة الأفراد وسعادتهم، وعلى رفاهيّة المجتمع، لذا إنّها فرضيّةٌ كاذبةٌ. وسيلحظ قارئ **الرّسالة** المتنبّه أنّ المسيحيّة لا تلقى معاملةً أرقّ من اليهوديّة، وذلك بوصفها ديانةً طائفيّةً، لا مجموعةَ نصوصٍ.

وصحيحٌ أنّ سبينوزا يعطي يسوع مقامًا عاليًا بين الأنبياء كلّهم في **الرّسالة**. إذ تختلف بصائره عن بصائر موسى والأنبياء العبرانيّين الآخرين نوعيًا، وتتفوّق عليهم. ما يميّز نبوّة يسوع هو تلقائيّة تلقّفه كلام الله. وفقًا

(80) أختلف اختلافًا مع ستراوس في هذه المسألة وأتّفق مع الباحثين (انظُر مثلًا: Smith 1997). إنّ التّشديد على شيءٍ واحدٍ وإهمال غيره، والثّبات على مواضيع محدّدةٍ بهدف بلوغ جمهور قرّائك هو أمرٌ. أمّا تضمين رسالةٍ سرّيّةٍ في محتوى كتابٍ سهل القراءة ولكنّه كاذبٌ، وذلك خوفًا من الاضطهاد، فهو أمرٌ آخر. ولا أظنّ أنّ إصرار ستراوس على التّمييز الظّاهريّ/الباطنيّ في الرّسالة ضروريٌّ لإبراز قيمة المسألة المطروحة، وهي أنّ مقاربة سبينوزا الموقّرة للأناجيل المسيحيّة أسلوبٌ اتّخذه الأخير كيلا ينفّر جمهورًا مسيحيًا قد يتّفق معه. للاطّلاع على نقدٍ محكمٍ لستراوس انظُر: Harris 1978.

للنّصّ العبرانيّ «يُفترض علينا التّمييز بين نبوّة موسى وبين نبوّة الأنبياء الآخرين»، وحده موسى امتلك وحيًا مباشرًا من الله، فقد تجاوز إرميا، وحزقيال، وأشعيا، وغيرهم لأنّه سمع صوت الله الحقيقيّ، «وشاهد خلفه» (ولكنّه لم يرَ وجهه)، فيما اختبر الآخرون وحيهم بوساطة المخيّلة، ومن خلال الأحلام، والرّؤى التّصوّريّة[81].

ولكنّ يسوع تفوّق على موسى نفسه. إذ لم يتواصل مع الله وجهًا بوجهٍ (أو وجهًا بجانبٍ) إنّما «ذهنًا بذهنٍ». كما لم تؤدِّ المخيّلة، ولا القدرات الحسّيّة دورًا في وحي يسوع. لقد أدرك كلام الله مباشرةً من خلال تلقّفٍ ذهنيٍّ حدسيٍّ للرّسالة الإلهيّة.

> «قد نفهم بوضوحٍ أنّ الله يستطيع التّواصل مع الإنسان من دون وسيطٍ لأنّه يتواصل بماهيّته مع أذهاننا من دون اعتماد وسائلَ جسمانيّةٍ. وعلى الرّغم من ذلك، فالإنسان الذي يستطيع الإدراك بالحدس المحض ما لا يكون من ضمن المبادئ الأساسيّة لإدراكنا ولا يمكن استنتاجه منها لا بدّ له أن يمتلك ذهنًا يتفوّق على الذّهن البشريّ».

لا يجيز سبينوزا إمكانيّة امتلاك البشر أذهانًا خارقةً (أو خارقةً للطّبيعة)، ولكنّ ما يعنيه وجود أفرادٍ يكون إدراكهم المباشر لبعض الحقائق فريدًا جدًّا وغير عاديٍّ حيث لا يوجد تفسيرٌ بديهيٌّ لموهبتهم (ومع أنّنا نستطيع أنْ نكون على يقين بوجود تفسيرٍ طبيعيٍّ لها).

> «لا أعتقد أنّ أيّ شخصٍ قد بلغ هذه الدّرجة من الكمال تخطّى فيها الآخرين كلّهم ما خلا المسيح. إذ لم توحَ له أوامر الله لخلاص البشر عبر الكلمات، أو الرّؤى، بل مباشرةً حيث تراءى الله إلى الرّسل من

(81) TTP I, G III.19; S 12.

لا يتّضح لنا كيف يتطابق هذا الأمر مع مزعم سبينوزا أنّ موسى لم يعتقد أنّ لدى الله شَبَهًا بالأشياء المرئيّة.

خلال ذهن المسيح، مثلما تراءى لموسى عبر صوتٍ هادئ. لذا يمكن تسمية صوت المسيح صوت الله على النّحو نفسه الذي سمعه موسى. وفي هذا الإطار، ينطبق الكلام نفسه على حكمة الله، وهي الحكمة التي تفوق البشر، والتي لَبِسَتْ طبيعةً بشريّةً في المسيح، حيث يكون المسيح هو درب الخلاص»[82].

طبعًا يعلم سبينوزا أنّ المسيحيّة تزعم وجود شيءٍ إلهيٍّ يفوق الطّبيعة في شخص المسيح، وأنّه كان أكثر من مجرّد إنسانٍ حرفيًّا وميتافيزيقيًّا (وهذا هو الطّرح الذي شكّك في مرجعه النّصيّ). لكنّ طبيعانيّة فلسفته لم تترك مجالًا أمام هذا التّفكير. إذ كتب في رسالةٍ إلى أولدنبرغ: «أمّا في ما يخصّ التّعاليم الإضافيّة عند بعض الكنائس، وهي أنّ الله تجسّد في طبيعةٍ بشريّةٍ، فقد أشرت علنًا إلى أنّني لا أفهم ما يقصدونه بذلك. والحقّ أنّ كلامهم يبدو سخيفًا، كقول أحدهم إنّ الدّائرة قد اتّخذت طبيعة المربّع». وعمومًا، يخبر صديقه الإنجليزيّ أنّ المسيحيّين يقيمون إيمانهم على الاعتقاد بالمعجزات: «يستندون في كلامهم... على الجهل الذي يشكّل مصدر الشّرور كلّها، وتاليًا يحوّلون إيمانهم إلى خرافةٍ، على الرّغم من صحّته»[83].

لا يكمن تفوّق المسيح بصفته نبيًّا على هباتٍ خارقةٍ للطّبيعة أو قوًى عجائبيّةٍ، إنّما على عمق بصيرته الأخلاقيّة ومهارته التّعليميّة. فما يجعله «فَمَ الله» هو إدراكه كلام الله، وهو الرّسالة الأخلاقيّة الحقّة للدّين، أي محبّة الله والإخوة البشر. وقد أدرك المسيح هذه الحقيقة الكلّيّة بوصفها المبدأ الكلّيّ الأسمى من خلال معرفةٍ حدسيّةٍ لله أو الطّبيعة، عوضًا عن إدراكها بوساطة رؤًى استخلص هذه الخلاصة الأخلاقيّة منها، أو استنتجها من مبادئ أخرى.

(82) TTP I, G III.20-21; S 13-14.
(83) Ep. 73, G IV.309; SL 333.

> «وواقعة أنّ الله كشف نفسه للمسيح، أو لذهن المسيح، مباشرةً لا بوساطة الكلمات أو الصّور، كما فعل مع الأنبياء، فهو أمرٌ يعني شيئًا واحدًا وهو أنّ المسيح قد أدرك حقًّا ما أوحي له، أو فهمه فهمًا. إذ عندما يدرك الفكر المحض الشّيءَ من دون الكلمات أو الصّور يكون هذا الشّيء مفهومًا»[84].

ما كان فريدًا في المسيح، أي ما يقصده سبينوزا في كلامه عن أنّ المسيح تواصل مع الله «ذهنًا بذهنٍ» هو امتلاكه قدرةً فريدةً على البصيرة الأخلاقيّة كما كان معلّمًا أخلاقيًّا بالفطرة. ووفقًا لهذا المعنى الطّبيعانيّ سلّم سبينوزا بفكرة أنّ «المسيح هو درب الخلاص». هكذا كلّ من يملك الاعتقادات السّليمة بشأن ما يكون حسنًا أو محقًّا، ويلزم درب الفضيلة في الحياة، بقطع الطّرف عن جهله بالنّصّ المقدّس، «فهو مغتبطٌ حتمًا، ويمتلك في داخله روح المسيح»[85]. وعلى هذا النّحو وجب على كلّ كلامٍ في قيامة يسوع أن يمتلك معنًى «روحيًّا». كان يسوع قدوةً أخلاقيّةً، ولا بدّ أن تُؤَوَّل عقيدتا التّجسّد «incarnation» والقيامة «resurrection» تأويلًا يُقصد به أنّه «قدّم في حياته وموته مثالًا عن القداسة الفائقة حيث أقام رسله من الموت شرط اتّباعهم مثال حياته وموته»[86]. أمّا الذي يضطهد من يحبّ العدالة والإحسان فهو «عدوٌّ للمسيح»[87].

---

(84) TTP IV, G III.64-65; S 54.

(85) TTP V, G III.79; S 68.

لذلك، أختلف مع ما اقترحه العلماء بأنّ سبينوزا لم يكن صادقًا في مدحه يسوع لأنّ الأشياء التي قالها في المسيح لا تتّفق مع مواقفه الفلسفيّة الخاصّة. لكنّني أعتقد أنّ الأمور التي قالها سبينوزا في يسوع متطابقةٌ تمامًا مع آرائه السياسية والإبستمولوجيّة إذا فهمناها فهمًا جيّدًا.

(86) Ep. 75, G IV.315; SL 338-39.

(87) TTP XIV, G III.176; S 161.

يترجم شيرلي لفظة «*Antichristus*» اللّاتينيّة بعبارة «Enemy of Christ» (عدوّ المسيح)، بينما يعتمد كورلي ترجمةً أكثر حرفيّةً بلفظة «Antichrist».

ربّما أوصى سبينوزا بالمسيحيّة دربًا للغبطة (أو أوصى بالمسيحانيّة «Christism» أفضل تعبيرًا)، لكنّه حتمًا لم يعتنق الدّيانة المسيحيّة. لا علاقة للإيمان الحقّ بالعقائد الخرافيّة أو بالشّعائر الفارغة عند العبادات الطّائفيّة.

8 الإيمان والعقل والدّولة

غالبًا ما يُشارفي شروحات تاريخ الفلسفة الأوروبيّة الشّائعة إلى القرن السّابع عشر بوصفه عصر العقل لتمييزه عمّا يسمّى بعصر الإيمان، أي المرحلة القروسطيّة. ولكن سيشكّ المرء في دقّة تسمية ذاك العصر الذي راقبت فيه السّلطة الكنسيّة، سواءٌ أكاثوليكيّةً كانت أم بروتستانتيّةً، المسائلَ الفكريّة (التي لم تنحصر في المسائل العقائديّة) في القارّة الأوروبيّة كلّها.

لم تبدأ الأمور من منطلقٍ سعيدٍ، فقد أدانت الكنيسة الكاثوليكيّة في إيطاليا جوردانو برونو «Giordano Bruno» سنة 1600 بالهرطقة، حيث أُحرِق على الوتد لتجرّؤه على إعلان أنّ الكون لامتناهٍ والأرض ليست مركزه. وبعد ستّ عشرة سنةً حذّر الكاردينال روبرتو بلّارميني «Roberto Bellarmine» الذي ترأّس محاكمة برونو، غاليليو وأمره بالتّوقّف عن مناقشة الكوبرنيكيّة. ولكنْ بسبب عناد الأخير تابع محاجّته علنًا لحركة الأرض حول الشّمس الثّابتة على الرّغم من وعده بطاعة الأمر. وردًّا على وقاحته الكافرة اقتيد غاليليو أمام مجمع حفظ الإيمان في روما سنة 1633 مجبَرًا على الاعتراف ببطلان طرقه، حيث حُكم عليه بالحبس المنزليّ حتّى آخر حياته. وقد وُضع كتابه «**محاورة في نظامي العالم الرّئيسين**» *Dialogue Concerning Two Chief World Systems* على لائحة الكتب المحرّمة.

أقلقت ديكارت معاملة محكمة التّفتيش لغاليليو، وهو الذي عاش بعيدًا

عن الأخير آلاف الكيلومترات شمالًا، فأوقف نشر كتابه في الكوزمولوجيا وعنوانه **العالم** «*The World*» في السّنة عينها.

«لقد شرعت في مراجعتها [رسالتي] ووضعتها في يدي النّاشر، لمّا سمعت أناسًا أختلف معهم، وهم ممّن لا تتعدّى سلطتهم على أفعالي قدر سلطاني على أفكاري، قد رفضوا نظريّةً في علم الفيزياء نشرها أحدهم قبلي منذ زمنٍ قصيرٍ [أي غاليليو]. لن أصرّح أنّني قد سلّمت بهذه النّظريّة، ولكنّني لم أرَ فيها شيئًا يُعدّ معاديًا للدّين أو الدّولة قبل إدانتهم لها، وتاليًا لم يكن ليمنعني شيءٌ من نشرها إذا اقتنعت بها. وهذا ما جعلني أخشى وجود خطأ في إحدى نظريّاتي... كان ذلك كافيًا لتغيير قراري السّابق والعدول عن نشر آرائي»[1].

وبعد سنين لاحقةٍ عندما طرح ديكارت الأنموذج الكوبرنيكيّ للكون في كتابه **مبادئ الفلسفة** اتّخذ حذره، عارضًا إيّاه على أنّه مجرّد «فرضيّةٍ أو افتراضٍ» «قد تكون مغلوطةً، ولا تقدّم الحقيقة الفعليّة»[2]، على الرّغم من تفسيرها الظّاهرات الفلكيّة. وتجنّبًا للشّبهات اقترح الأخير أنّ الأرض ثابتةٌ لأنّها تبقى في الموقع نفسه بالنّسبة إلى المادّة التي تحيط بها مباشرةً وتحملها نحو الشّمس[3]. وهذه الحذاقة في الأسلوب لم تُؤَدِّ فِعْلاً سوى تأخير سخط الكنيسة. وبعد ثلاثة عشر عامًا من وفاته، وُضعت كتابات ديكارت على **اللّائحة** سنة 1663، حيث بقيت عليها «إلى أن يتمّ تصحيحها»[4].

وقد أدرك سبينوزا نفسه وجود حدودٍ حتّى في التّسامح الهولنديّ الذّائع

(1) *Discourse on Method* VI, AT VI.60; CSM I.141-142.

(2) *Principles of Philosophy* III.19, AT VIII-1.86; CSM I.251.

(3) *Principles of Philosophy* III.26:

«الأرض ثابتةٌ في سمائها، ولكنّ السّماء تسيّرها».

(4) لا تبدو الكوبرنيكيّة مشكلة ديكارت، إنّما عدم اتّساق ميتافيزيقيا المادّة عنده مع العقيدة الكاثوليكيّة في الاستحالة الجوهريّة للقربان. للاطّلاع على هذه المسألة انظر (Armogathe 1977). وقد حاجّ ريدوندي (Redondi 1989) أنّ هذه المسألة عينها كانت سبب إدانة غاليليو.

الصّيت، على الرّغم من ليونة الجمهوريّة الهولنديّة الكلفينيّة وتقدّمها، والنّزعات الفكريّة «المتحرّرة» فيها أكثر من جيرانها الكاثوليك. وكانت هذه واقعةً حتّى النّصف الأوّل من القرن عينه، أي قبل مرحلة الحرّيّة الحقّة التي أطلقها حكم دي فيت بصفته المتقاعد الأكبر لمقاطعة هولندا. خذ مثلًا، جامعة أوترخت في أربعينات القرن السّابع عشر التي شكّلت حلبة تصادمٍ بين الجدالات الدّائرة على الكوبرنيكيّة والدّيكارتيّة. إذ قاومت القيادة الأكاديميّة (بخاصّةٍ رجال الإكليروس المحافظين) «البدع الخَطِرة» في العلم والفلسفة، حيث عامل العميدُ فيتيوس وأنصارُه الأساتذةَ الدّيكارتيّين في الطّبّ والفيزياء والاختصاصات الأخرى معاملةً سيّئةً. وحتّى في ستّينات القرن السّابع عشر، تعرّض الأوصياء الهولنديّون العلمانيّون واللّيبراليّون عمومًا إلى قمعٍ فكريٍّ حثّت عليه القوى الكنسيّة، كما بدا في معاملة كورباغ في أمستردام. وفيما رمى المجلس البلديّ صديق سبينوزا في السّجن سنة 1669 رفع مجمع الكنيسة البروتستانتيّة دعوى ضدّه.

لم تكن الكنائس الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة ضدّ العلم، على الرّغم من دحض القصّة النّمطيّة التي غالبًا ما تحيط قضيّة غاليليو، حيث ينصّ ذاك المفهوم الشّائع أنّ الدّين عارض في هذه المرحلة التّقدّم العلميّ نظريًّا وممارسةً. فقد ظهر نشاطٌ علميٌّ كبيرٌ في القرون الوسطى والحقبة الحديثة المبكرة في مجالات علم الفيزياء، وعلم الفلك، والآليّات، والكيمياء، وغيرها، وذلك في إطار المؤسّسات الدّينيّة، ومنها الكلّيّات الجامعيّة، والمدارس اليسوعيّة التي أدارها رجال الكنيسة. ولكنّها كانت مؤسّساتٍ محافظةً عمومًا وتوجّب على التّفكير العلميّ والفلسفيّ أن يلزم حدودًا معيّنةً فُرِضَت عليه. ربّما كانت الكنيسة الكاثوليكيّة مناصرةً كبرى للبحث العلميّ، شرطَ أنْ تتوافق نتائج ذاك العلم مع عقائدها اللاهوتية. وعند الكاثوليك كان البابا وممثّلوه المعيّنون (ومنهم الأساقفة المحلّيّون) هم الذين يقرّرون مدى

الخطر الذي شكّلته أيّ نظريّةٍ في الكون أو تفسيرٌ للأجسام الأرضيّة على إيمانهم القويم. أمّا في مقاطعات جمهوريّة هولندا البروتستانتيّة فقد أوكل **البريديكانت** في المجامع والسّينودسات مهمّة محاربة ما أسمته سلطات جامعة لايدن «ممارسة الفلسفة على اللّاهوت ممارسةً مضرّةً»[5].

صحيحٌ أنّ برونو أنكر بعض العقائد المحوريّة في الكثلكة، ومنها عقيدة الثّالوث؛ كذلك سخر كورباغ من العقائد المقدّسة عند المؤمنين الكاثوليك والبروتستانتيّين. لكنّ غاليليو وديكارت لم يتطرّقا مباشرةً إلى المواضيع الدّينيّة. والحقّ أنّ ديكارت تجنّب الدّخول في المجادلات اللاهوتية، ولم يشأ سوى أن يُترك وشأنه كي يتابع تحقيقاته في الفلسفة الطّبيعيّة. كيف يمكن ألّا تتطابق نظريّةٌ محضةٌ في المادّة أو تفسيرٌ لقوانين الحركة مع عقائد الثّالوث أو تشكّل خطرًا على الإيمان؟

لكنّ المُؤسف أنّ الأمور لم تكن بسيطةً في القرن السّابع عشر. إذ يبدو السّؤال ساذجًا فعلًا، خصوصًا أنّ ديكارت لم يكن ليتفاجأ كثيرًا (على الرّغم من اعتراضاته) من ردّة الفعل التي أحدثتها آراؤه الفلسفيّة عند اللّاهوتيّين. لم تكن مشكلة الدّيكارتيّة أو أيّ نظامٍ فلسفيٍّ «محدثٍ»، على الرّغم من سخافة الاعتراضات، عند رجال الكنيسة في تلك الحقبة بأنّ نظريّاتها غير متناسقةٍ تجريبيًّا أو تضمّنت عيوبًا منطقيّةً داخليّةً، إنّما تمثّلت بمضامينها الدّينيّة[6]. وعلى الرّغم من غشاوتها في أعين العلمانيّين، فقد حرّكت دوافعُ دينيّةٌ تلك الهجومات على الفلسفة، كمرسوم أوترخت سنة 1642 الذي حرّم تدريس أيّ فلسفةٍ ما خلا فلسفة أرسطو.

طبعًا، اعتبرت السّلطات الكنسيّة بعض النّظريّات العلميّة غير متطابقةٍ مع الحقائق في الله والطّبيعة، فاعتقدت أنّ النّصّ المقدّس قد أقرّ بها

(5) Malcolm 2002, 45.

(6) للاطّلاع على المجادلات التي أُثيرت في أوترخت انظُر: Verbeek 1992.

ظاهريًّا أم ضمنيًّا. إذا أصرّ الكتاب المقدّس على ثبات الشّمس في السّماوات في يوم وقعةٍ فلا بدّ من إسقاط الأنموذج الكوبرنيكيّ في ثبات الشّمس. أمّا في الحالات الأخرى فسبب الرّقابة الكنسيّة على الأفكار العلمانيّة الفاضحة أكثر تعقيدًا، بخاصّةٍ بعد توسّع مفهوم ما انتمى انتماءً صحيحًا إلى العقيدة الكنسيّة القويمة. وفي حلول هذا الوقت، بلغت الشّروحات الأرسطيّة الاسكولائيّة الثّابتة زمنًا طويلًا لعددٍ من العقائد الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة مكانة العقيدة الدّينيّة. ظنّ ديكارت أنّه يعمل في إطار الميتافيزيقيا فحسب، لكنّه سرعان ما توصّل والإكليروس الكاثوليكيّ إلى المضمون الذي يحمله تفسيره الجديد للجسم على حضور المسيح الحقيقيّ في القربان المقدّس.[7] إنّ التّمييز الفريد لاستحالة الجوهريّة «transubstantiation» في الإفخارستيّا بوساطة أشكالٍ وصفاتٍ أرسطيّةٍ محدثةٍ كان متجذّرًا تجذّرًا في اللّاهوت الكاثوليكيّ، حيث أصبح جزءًا جوهريًّا من السّرّ المقدّس؛ أنْ تنكر الشّرح الأرسطيّ (كما فعل ديكارت) يعني إنكارك المعجزة نفسها.

هكذا، راقبت الكنيسة الكاثوليكيّة والمجامع البروتستانتيّة بصفتها حارسةً الإيمان القويم في المسائل الدّينيّة والشّؤون الفلسفيّة والعلميّة. فقد أوكلت على نفسها إعلان الحكم على ما يكون تقيًّا وصحيحًا.

وفي هذا الإطار، حدّدت المعايير الدّينيّة، بخاصّةٍ النّصّ المقدّس ومؤوّلوه الطّائفيّون حدود العلم والفلسفة، وهذا هو موضوع هجوم سبينوزا الأساس في **الرّسالة**. يفيد موقفه أنّ الاعتقاد **بإمكانيّة** وجود صراعٍ بين الاختصاصات السّاعية خلف المعرفة من جهةٍ، وبين التّشجيع على التّقوى من جهةٍ أخرى، يشير إلى فهمٍ مغلوطٍ كبيرٍ لطبيعة الإيمان وعلاقته بالحقيقة والعقل. فالضّياع والتّعصّب اللّذانِ يولّدهما هذا الفهم المغلوط

(7) اتّفق بعض أولئك اللّاهوتيّين مع ما طرحه ديكارت حتّى باتوا ديكارتيّين كالفرنسيّ الجانسينيّ «Jansenist» أنطوان أرنو «A. Arnault»، راجع اعتراضاته على تأمّلات ديكارت (AT VII.196-218; CSM II.138-153).

لا يؤثّران على المتّحد العلميّ ودراسة الفيلسوف فحسب، بل على الدّولة عمومًا. وفقًا لسبينوزا إنّ الانقسام القائم بين العقل والإيمان، وبين الدّين والفلسفة، هو انقسامٌ محصورٌ، كالانقسام القائم بين صفات الفكر والامتداد في ميتافيزيقيا الطّبيعة في فلسفته.

***

تلقّى سبينوزا الرّسالة الأولى من فان بلينبرغ في يناير سنة 1665. إنّ تاجر دوتريخت الذي لم يعرف سبينوزا إلّا من خلال كتابه في **مبادئ الفلسفة** لديكارت هو من ابتدأ التّراسل ليعرف أكثر عن آراء سبينوزا في الشّرّ؛ وبديهيًّا لم تراوده في هذه المرحلة شكوكٌ بأنّ الفلسفة التي انتهجها سبينوزا سيجدها لاحقًا مقلقةً. «أرى أنّك ستنشر قريبًا «الأفكار الميتافيزيقيّة» في شكلٍ موسّعٍ [أي **علم الأخلاق**]. أتطلّع حقًّا إلى الكتابينِ لأنّ لديّ آمالًا كبرى فيهما»[8]. وبعد خمس سنواتٍ سينصدم فان بلينبرغ بما سيقرؤه في **الرّسالة**، وسيؤلّف تفنيدًا موسّعًا لهذا «الكتاب المجدّف».

في رسالة شهر يناير عينه التي كتبها بالهولنديّة، شرح فان بلينبرغ لسبينوزا «قاعدتين عامّتين لطالما حكمتا مهامي في التّفلسف». فالقاعدة الأولى هي «التّصوّر الواضح والمتميّز لعقلي»، وهو أمرٌ سيسلّم به كلّ ديكارتيٍّ، أمّا القاعدة الثّانية فقد اختصّت بـ«كلام الله الموحى أو مشيئة الله»، ونصّت على أنّ «معرفتي الطّبيعيّة ستبدو بعد تفكيرٍ طويلٍ إمّا مختلفةً قليلًا مع كلام الله وإمّا غير متطابقةٍ تمامًا معه. إذ للكلام هذا سلطانٌ كبيرٌ عليّ، حيث أفضّل التّشكيك بالمفاهيم التي أعتبرها واضحةً بدلًا من أن أضعها في منزلةٍ فوق الحقيقة المطروحة في ذاك الكتاب»[9].

(8) Ep. 20, G IV.124-125; SL 150.
(9) Ep. 20, G IV.97; SL 137.

وقد اعترض سبينوزا على هذه القاعدة في مستهلّ مقطع ردّه المكتوب بالهولنديّة (وهو لسانٌ أقرّ الأخير بالصّعوبة على التّعبير عن نفسه من خلاله): «أرى أنّنا لا نختلف في الاستنتاجات المستمدّة من تحليل المبادئ الأولى فحسب بل في تلك المبادئ الأولى نفسها، لذا يصعب عليّ الاعتقاد بأنّ تراسلنا سيكون مفيدًا لنا»[10]. ثمّ تابع شارحًا «لأنّني مدركٌ أنّ البرهانَ الذي لا خلاف عليه، والذي يُطرح أمامي، يُستحال عليّ التّفكير في التّشكيك فيه، فأسلّم تسليمًا بما أظهره لي عقلي من دون ريبةٍ تفيد بوجود خداعٍ، أو مناقضته النّصّ المقدّس من دون تفحّصي له. فالحقيقة لا تخالف الحقيقة».

في الظّاهر يبدو سبينوزا في هذه الرّسالة طارحًا ما يدعوه مقاربةً «دوغمائيّة» لعلاقة الإيمان بالعقل تفيد بوجوب فهم مبادئ الإيمان وأوامر النّصّ المقدّس على نحوٍ تتكيّف فيه مع طروحات العلم والفلسفة. إذ يصرّ الشّخص الدّوغمائيّ عمومًا أنّ الحقيقة واحدةٌ، ويجب على الإيمان أن يتكيّف مع العقل، تمامًا مثلما حاجّ ابن ميمون وماير بأنّ النّصّ المقدّس، بصفته مصدروحيٍ للحقيقة، يجب تأويله مجازيًّا عندما لا يتطابق التّأويل الحرفيّ مع الحقيقة المبرهنة عقلانيًّا. وخلافًا لذلك، تبنّى فان بلينبرغ ما يسمّى الموقف «الشّكوكيّ» حيث ينبغي للعقل الانصياع للإيمان عندما لا تتطابق اكتشافاته مع الحقائق التي أوحاها الله، وعادةً ما حاجّ الشّكوكيّون بأنّ العقل مقدرةٌ ضعيفةٌ لا يمكن الاعتماد عليها، وهي غير تامّةٍ في هذا المجال المتعالي والمهمّ، أيّ الدّين. إذا أعطت الدّوغمائيّة «dogmatism» أولويّةً للعقل البشريّ فقد شدّدت الشّكوكيّة «skepticism» على أنّ العقل يجب أن يخضع للوحي.

أرسل سبينوزا رسالته إلى فان بلينبرغ قبل بضع سنين من شروعه في

(10) Ep. 21, G IV.126; SL 151.

كتابة **الرّسالة اللاهوتية السياسية**. وفي ما يخصّ ملاحظاته على فان بلينبرغ فهي إمّا لا تعكس حقيقة موقفه في المسألة (ومبرّرٌ سبب سبينوزا في إخفاء آرائه الحقيقيّة عنه) وإمّا أنّ موقفه قد تطوّر بعد أن وضع **علم الأخلاق** جانبًا لينصرف إلى الاهتمام بالمسائل اللاهوتية السياسية. وفي الحالتينِ يتّضح لنا أنّ سبينوزا في **الرّسالة** نفسها يرفض الدّوغمائيّة والشّكوكيّة[11]. والحقّ أنّه يستفيض بإظهار أنّ الفلسفة والدّين لا يتشاركان شيئًا. فالفلسفة هي السّعي خلف المعرفة، بينما يرتكز الإيمان الدّينيّ على الطّاعة والفعل. تُقيّم القضايا الفلسفيّة وفقًا لقيمة صدقها؛ توسّع النّظريّات الصّحيحة فهمنا لأنفسنا والعالم. أمّا القضايا الدّينيّة فتُقيّم وفقًا للتّقوى والقيمة التّحفيزيّة فيها؛ يُفترض منها حثّنا على محبّة الله وعلى السّلوك الأخلاقيّ تجاه الآخرين. وهذا الفصل بين عالم الفلسفة وعالم الدّين هو لبّ حجّة سبينوزا في موضوع **الرّسالة**: دفاعٌ عن «حرّيّة التّفلسف».

وكما رأينا آنفًا، إنّ التّعليم الأساسيّ للنّصّ المقدّس هو أخلاقيٌّ: أحبب جارك. وكذلك، يستطيع العقل وحده اكتشافَ هذا المبدأ عند أيّ شخصٍ ذي قدرةٍ كافيةٍ على التّفلسف حيث باستطاعته فَهم ما تكون عليه الفضيلة حقًّا. ولكنّ **الزّعمَ** أنّ النّصّ المقدّس يعلّمنا الإحسان المحبّ بوصفه كلام الله هو أمرٌ لا يُستمدّ انطلاقًا من تطابق الكتاب المقدّس مع أيّ برهانٍ عقلانيٍّ، بل يُكتشف من خلال تفحّص النّصّ المقدّس عينه.

إذا كانت هذه الوصيّة هي المبدأ الأسمى للدّيانة الحقّة على حدّ إصرار سبينوزا فستكون المذاهب المتفرّعة عن الإيمان محدودةً بتلك القضايا التي تحثّ على طاعتها. «لا يتطلّب الإيمان عقائدَ حقّةً، كالعقائد التّقيّة... لا يتطلّب صراحةً اعتقادًا دوغمائيًّا حقيقيًّا إنّما يتطلّب عقائدَ ضروريّةً

(11) لقد وضّح ستراوس هذه النّقطة جيّدًا في (Strauss 1965).

للطّاعة، أي تلك العقائد التي تقوّي إرادة محبّة الجار»[12]. وأولئك الذين يجدون حافزهم على السّلوك الفاضل في الكتاب المقدّس بدلًا من إيجاده في براهين كتاب **علم الأخلاق** لن يتعلّموا من الكتابات النّبويّة إلّا تلك الأمور التي يكون الاعتقاد فيها مفيدًا، بل ضروريًّا، للحثّ على محبّة الله والإخوة البشر.

وفي الفصل الرّابع عشر من **الرّسالة** يعدّد سبينوزا الاعتقادات الأساسيّة وأسباب اعتبارها ضروريّةً لطاعة شريعة الله:

1. الله، بوصفه الكائن الأسمى، موجودٌ، وهو فائق العدل والرّحمة، ومثال الحياة الحقّة؛ ومن لا يعرفه أو لا يؤمن بوجوده لا يستطيع طاعته أو معرفته بصفته ديّانًا.
2. الله واحدٌ أحدٌ، ولا يستطيع امرؤٌ الشّكّ بضرورة هذه [القضيّة] سبيلًا للتّعبّد للّه وتبجيله، ومحبّته؛ لا ينشأ التّعبّد، والتّبجيل، والمحبّة إلّا بتفوّق الله الواحد مقابل الموجودات الأخرى.
3. الله حاضرٌ في كلّ مكانٍ وعالِمٌ بكلّ شيءٍ؛ وإذا ظنّ النّاس أنّ ثمّة أشياء مخفيّةً عنه، أو لم يدركوا أنّه يرى كلّ شيءٍ، لشكّوا في سلامة عدله الذي يسيّر الأشياء كلّها وفقًا له، أو لعلّهم جهلوه.
4. لله الحقّ والسّلطان المطلقان على الأشياء كلّها، ولا يفعل شيئًا مجبرًا بقانونٍ، بل يتصرّف انطلاقًا من خيره المطلق ونعمته الخاصّة. فالجميع مجبرٌ بطاعته، لكنّه لا يطيع أحدًا.
5. لا تكمن عبادة الله وطاعته إلّا في العدل والإحسان، أي في محبّة الجار.
6. لا خلاصَ إلّا لمن يطيع الله بعيشه هذه الحياة الفاضلة، بينما يُهلك الآخرون الذين خضعوا لسلطان الشّهوات. إذا لم يعتقد النّاس

(12) TTP XIV, G III.176; S 161.

بذلك اعتقادًا فلا داعيَ لتفضيلهم طاعة الله على اتّباع شهواتهم.

7. وأخيرًا إنّ الله غافرٌ خطايا التّائبينَ، فلا أحدَ من دون خطيئةٍ، لذا إنْ لم نسلّم بهذا الأمر ليئسنا من خلاصنا، وما وجدنا سببًا للإيمان بالرّحمة الإلهيّة. زِدْ على ذلك أنّ من يعتقد اعتقادًا أنّ الله غافرٌ خطايا التّائبينَ، انطلاقًا من رحمته ونعمته اللّتين يوجّه بهما كلّ شيءٍ، فيكون هذا سببًا وحيدًا لازدياد محبّته لله، فسيعرف المسيح حقًّا بالرّوح، وسيكون المسيح فيه»[13].

إنّ افتراض سبينوزا أنّ من يعتقد بوجود إلهٍ حرٍّ، وعادلٍ، ورحومٍ يعرف الأشياء كلّها، وله سلطانٌ عليها، ويقف ديّانًا فوق مخلوقاته، وحده سيطيع بإرادته ذاك الأمر الإلهيّ: «أحبب إلهك»، محاكيًا هذا التّصوّر لله في سلوكه، حيث يعامل الآخرين بالعدل والإحسان. لكنّ مقام هذه الاعتقادات لا يمتّ صلةً بصحّتها، والحقّ أنّها لا يجب أن تكون صحيحةً إطلاقًا. وتحديدًا، أي سبينوزيًّا، يكون الكثير منها باطلًا (وهذا ليس أمرًا مفاجئًا نظرًا إلى أنّ مؤلّفي الكتاب المقدّس لم يكونوا رجالًا متعلّمين). ليس الله (أو الطّبيعة) عادلًا ورحومًا، فهو لا يقف ديّانًا فوقنا، ولا يقدّم دفاعًا، أو يصدر عقوبةً. وفيما قد تكون الاعتقادات الأخرى صحيحةً عندما تُؤوّل تأويلًا سليمًا (الله أو الطّبيعة واحدٌ، والله هو العلّة الكلّيّة القوّة للأشياء كلّها)، إذ ليست قيمتها في صحّتها، بل في تأثيرها العمليّ.

لا تقول أركان الإيمان شيئًا عن التّجسّدات، والقيامات، والمولودين من العذارى، والأشجار المحترقة، أو عن ملذّات الجنّة؛ كما لا تتطرّق إلى الصّلوات، أو الشّعائر، أو الطّقوس. فهي لا تتطلّب الاعتقاد بالمعجزات، ولا حتّى بالتّفسير الخَلْقيّ للكون «creationist account». الإيمان صامتٌ عند دخوله مجال فيزياء السّماوات، أو مواقع الأجسام الأرضيّة، كما يترك

(13) TTP XIV, G III.177-178; S 162 (لقد عدّل الكاتب النّصّ الإنكليزيّ المترجم).

للأفراد حرّيّة تصوّر طبيعة الله كما يشاؤون. «سواءٌ أنارًا كان الله، أم روحًا، أم نورًا، أم فكرًا، أم شيئًا آخر، فهذا أمرٌ عابرٌ أمام الإيمان». إذ «ليس مهمًّا ما يعتقد به الإنسان» في المسائل التّفصيليّة في اللّاهوت الميتافيزيقيّ. يمكن أنْ تكون آراء المرء في هذه المسائل صحيحةً أو باطلةً وذلك بقدر ما يعتقد بها اعتقادًا صادقًا. يعتمد الأمر كلّه على أفضل سبيلٍ تقود إلى الطّاعة، وستتفاوت هذه السّبيل بين الأشخاص. «واجبٌ على كلّ رجلٍ تكييف هذه العقائد الدّينيّة مع فهمه الخاصّ، وتأويلها لنفسه على نحوٍ يجعله يشعر أنّه يستطيع تقبّلها بكامل الثّقة والقناعة»[14]. ما يسمّيه سبينوزا إيمانه «الكلّيّ» أو «الجامع» «catholic» هو إيمانٌ مصغّرٌ «minimal faith» وُضع حصرًا لتعظيم السّلوك الأخلاقيّ وتصغير البدع الدّينيّة.

قد يبدو غريبًا إصرار سبينوزا على **ضرورة** حضور هذه العقائد في الإيمان والدّيانة الحقّة، حتّى لو كان بعضها باطلًا[15]. سيتوقّع المرء منه اعتبار الإيمان بالله بوصفه كائنًا قويًّا، وعادلًا، ورحومًا، أمرًا ذا تأثيرٍ عالٍ على تحفيز طاعة كلام الله وممارسة العدل والإحسان، وقد لا تستطيع الجموع الاستغناء عنه. لكنّ الزّعم أنّ هذه القضايا ضروريّةٌ للإيمان قد لا يبدو متطابقًا مع موقف سبينوزا الذي مفاده: يستطيع التّفكّر الفلسفيّ أنْ يقود بعض النّاس إلى الفضيلة والدّيانة الحقّة، عوضًا عن الكتابات النّبويّة. كيف يمكن أن تكون هذه الاعتقادات التي تقرب إلى تصوّرٍ تقليديٍّ لله (إنْ لم نقل تصوّرًا مؤنسنًا) **أساسيّةً** للطّاعة والخلاص، فيما يطرح كتاب **علم الأخلاق** دربًا عقلانيًّا وأكثر أمانًا نحو «الغبطة» ومحبّة الله؟

لكنّ الشّخص الذي يحبّ اللهَ وجارَه انطلاقًا من «معرفة الله العقليّة

(14) TTP XIV, G III.178-179; S 162-163.

(15) إنّ موقف سبينوزا حول ضرورة حضور هذه العقائد شروطًا للإيمان مستمدٌّ ممّا كتبه في الرّسالة: «يجب تعريف الإيمان أنّه مجموعة اعتقاداتٍ في الله حيث لا يمكن طاعة الله من دونها، وإذا وجب طاعته وجب حضور هذه الاعتقادات بالضّرورة» (TTP XIV, G III.175; S 160).

أو المباشرة» يكون في موضعٍ مختلفٍ عن الشّخص الذي يفعل ذلك من دون تحقيقه هذا الوضع الإدراكيّ الأسمى. لا «يطيع» الشّخص الموهوب فلسفيًّا أمرَ أن تحبّ الله وأنْ تتصرّف بعدلٍ وإحسان، ويسمّي سبينوزا هذا الكمال «هبةً». إذ سينعم بمحبّة الله ويتصرّف بفضيلةٍ مع الآخرين نتيجةً طبيعيّةً، بل ضروريّة، لفهمه الحقّ لله أو الطّبيعة. ليس الخلاص مسألة إيمانٍ عنده.

> «ليست الطّاعة محبّة الله إنّما الفضيلة الحاضرة بالضّرورة في الإنسان الذي يعرف الله مباشرةً، بينما ترتبط الطّاعة بمشيئة الآمر، لا بالضّرورة والحقيقة... لقد أظهرنا أنّ الأوامر الإلهيّة تتراءى لنا على أنّها أوامرُ أو وصايا بقدر جهلنا أسبابها. وحالما تُعرف الأسباب لن تعود هذه الأوامر أوامرَ، حيث سنعتبرها حقائقَ أزليّةً لا أوامر، أي تتحوّل الطّاعة إلى المحبّة التي تنشأ عن معرفةٍ حقّةٍ، كما ينشأ بالضّرورة نفسها الضّياء من الشّمس. وهكذا، بإرشاد العقل يمكننا محبّة الله لا طاعته. إذ بفضل العقل لا نستطيع التّسليم بإلهيّة الأوامر الإلهيّة من دون معرفة سببها، ولا نستطيع تصوّر الله بوصفه حاكمًا مشرّعًا قوانينَ»[16].

إنّ الشّخص الذي يقوده العقل يدرك أنّ الله (أو الطّبيعة) ليس مشرّعًا، ولا يسنّ أحكامًا؛ لذلك ليس سلوكه العادل والمحسن شكلًا من أشكال الطّاعة حصرًا (طاعة القوانين)، بل نتيجةً محتومةً لفضيلته العقليّة[17].

لكنّ النّاس بمعظمهم ليسوا فلاسفةً، وليس هدف النّصّ المقدّس مشاطرة المعرفة بل التّشجيع على الطّاعة، وتعزيز حبّ العدالة. إذ سيحبّ

(16) TTP, Supplementary Note 34, G III.264; S 238-239.
هذا المقطع من الإضافات «*adnotations*» التي قصد سبينوزا إلحاقها بالرّسالة في طبعةٍ ثانيةٍ. للاطّلاع على سياق تأليف هذه الإضافات راجع: Akkerman 2005.

(17) لمراجعة نقاشٍ محكمٍ لهذه النّقطة اتّطلع على ما كتبه غاربر (Garber 2008, 175-176).

الشّخص التّقيّ غير الفلسفيّ الله والبشر، مدفوعًا بالإيمان، لأنّه يعتقد أنّ الله أمره بذلك، وتاليًا سيفعل ذلك انطلاقًا من الطّاعة ومن حسّ الواجب، لأنّ النّصّ المقدّس يرسم الله بمفاهيمَ مؤنسنةٍ، أي بصفته مشرّعًا. وقد تسامح سبينوزا مع هذا الأمر، على الرّغم من أنّه أحيانًا قد ازدرى الأشخاص الذين أدّوا واجبهم خوفًا من العقوبة أو أملًا بالمكافأة. «فالله من خلال أنبيائه لا يطلب معرفةً ما خلا معرفة عدله وإحسانه الإلهيّين، أي صفات الله التي يجد البشر الاقتداء بها أمرًا ممكنًا من خلال قواعد سلوكٍ محدّدةٍ»[18]. كلّ شخصٍ حرٌّ في قراءة النّصّ المقدّس كما يحلو له، والاعتقاد بالله (وبالعالم الطبيعيّ) كيفما يشاء، شرط أن يكون تأويله واعتقاداته متناسقةً مع رسالة الأنبياء الأوّليّة وفعّالةً في دفعه نحو السّلوك بعدلٍ وإحسانٍ، وأن يجيز هذه الحرّيّة نفسها على الآخرين (لا تلقائيًّا).

ولكن، مثلما لا تحدّد الفلسفة (والصّحّة) ما ينتمي إلى الإيمان (وخير ما يشجّع على طاعة الله)، لا يحقّ للإيمان وضع حدودٍ على التّفلسف. تتخطّى السّلطات الدّينيّة مجالها الشّرعيّ عندما تسعى إلى السّيطرة على السّعي خلف المعرفة وتحديد ما يجب اعتباره صحيحًا.

> «يجيز الإيمان لكلّ إنسانٍ حرّيّة التّفلسف المطلقة، حيث يعتقد بما يشاء في أيّ موضوعٍ من دون إدانته. إذ لا يُدان بالهرطقة والانشقاق إلّا أولئك الذين دعوا إلى العصيان، والكراهيّة، والنّزاع، والغضب، بينما يُعدّ مؤمنًا من دعا إلى العدل والإحسان بقدر ما سمحت له قدراته العقليّة ومقدراته»[19].

إنّ الدّوغمائيّين مخطئون: ليس الإيمان أداة الفلسفة. ولكنّ الفلسفة ليست أداة الإيمان أيضًا، على الرّغم ممّا يقوله الشّكوكيّون. لا يحقّ

(18) TTP XIII, G III.170; S 156.
(19) TTP XIV, G III.179-180; S 164.

للدّين بمطالبة أيّ شيءٍ يتعدّى محبّة الله والإخوة البشر، أو الإصرار على اعتقاداتٍ أخرى غير تلك الاعتقادات الضّروريّة لزرع هذا السّلوك النّبيل. وتشمل حرّيّة التّفلسف حدّ التّفلسف في الله. فالموقف الذي يزعم حاجة الإكليروس إلى ضبط المساعي الفلسفيّة والعلميّة، ووضع العقيدة الدّينيّة وكلمات الأنبياء حدودًا أمام هذه المساعي، فهو مؤشّرٌ لارتكاب خطأٍ فادحٍ. «لا رابطَ أو علاقةَ بين الإيمان واللّاهوت من جهةٍ وبين الفلسفة من جهةٍ أخرى»[20].

وقد أظهر سبينوزا في سياق نقاشه النّصّ المقدّس أنّ ابن ميمون كان مخطئًا، وأنّ معاني الكتابات النّبويّة يجب ألّا تفرض الامتثال بها على العقل والفلسفة. أمّا الآن فقد أظهر أنّ الكاردينال بلّارميني كان مخطئًا، وأنّ الفلسفة سواءٌ أفلسفةً طبيعيّةً كانت أم ميتافيزيقيا، عليها ألّا تفرض الامتثال بها على الإيمان. وكما حاجّ سبينوزا؛ إن لم يكن الكتاب المقدّس مصدرًا للحقائق الفلسفيّة أو العلميّة بل بعض الطّروحات البسيطة في الدّين، فلا يمكن استخدامه لتقييم مزاعم الاختصاصات العلمانيّة، وتبرير فرض الرّقابة عليها. وخير ما يمكن اختصار موقفه هو بملاحظة غاليليو الشّهيرة التي سبقته خمسين سنةً تقريبًا، وهي أنّ غاية النّصّ المقدّس «تعليمنا كيف نسير إلى السّماء لا كيف السّماء تسير»[21].

***

يمثّل التّدخّل الكنسيّ تهديدًا على التّقدّم في مجالي الفلسفة والعلم كما

---

(20) TTP XIV, G III.179; S 164.

النّصّ اللّاتينيّ هو الآتي:

"*inter fidem sive Theologiam* **&** *Philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem*."

(21) من رسالته إلى الدّوقة كريستينا العظمى (Galileo 1989, 96).

على رفاهيّة الدّولة. والحقّ أنّ قدرة الإكليروس على ممارسة الرّقابة على التّحقيق الفلسفيّ هو نسبيٌّ، أي بحسب تأثيرهم في السّياسة المحلّيّة. لذا، إنّ حجّة سبينوزا في **الرّسالة** دفاعًا عن حرّيّة التّفلسف في الدّولة هي في الوقت نفسه حجّةٌ دفاعًا عن الدّولة التي لا تؤثّر فيها السّلطات الدّينيّة الطّائفيّة على الشّؤون العامّة التي تشمل المسائل الفكريّة والثّقافيّة. وفي نهاية الأمر، يتجاوز سبينوزا هذا الموضوع ليحاجّ بأنّ الدّين يجب أن يتحكّم به قادة المجتمع العلمانيّون، لأنّه ممارسةٌ ونشاطٌ عامٌّ. ولكنّه لا يستطيع الدّفاع عن هذه القضيّة إلّا بعد تفحّصه طبيعة الدّولة نفسها. هكذا تتّخذ **الرّسالة** في الفصل السّادس عشر مسارًا سياسيًّا.

كان سبينوزا قارئًا متمعّنًا في الفكر السّياسيّ القديم والحديث. فقد ضمّت مكتبته أعمال ماكيافيللي الكاملة، فضلًا على كتابات مفكّرين هولنديّين جمهوريّين كهيوغو غروتيوس «Hugo Grotius»، والأخوين بيتر ويوهان دو لا كور. ولكنّ أكثر الأعمال التي حملت تأثيرًا كبيرًا على فلسفة سبينوزا السياسية كتابًا هوبز: **في المواطن**، الذي امتلك نسخةً عنه في مكتبته، و**اللّاوياثان** الذي يبدو أنّه لم يَقْتَنِه، ولكنّه قرأه.

كما رأينا آنفًا، يطرح هوبز تفسيرًا للحالة المدنيّة حيث يقدّم الأصول النّظريّة (إن لم نقل التّاريخيّة) «للوضع الطّبيعيّ عند الجنس البشريّ» أو ما يُعرف بالحالة الطّبيعيّة[22]. إنّه وضعٌ خياليٌّ يفترض تفسير منطق الواجب السّياسيّ. إنّ الحالة الطّبيعيّة هي بيئةٌ تسبق السّياسة حيث لا حكومة أو تنظيم اجتماعيّ، وتتميّز «بحرب كلّ إنسانٍ على كلّ إنسانٍ» حيث يتّبع كلّ فردٍ قانون الطّبيعة الأساسيّ فيسعى نحو مصلحةٍ ذاتيّةٍ لا ضابطَ لها. وفي ظلّ هذه الظّروف لكلّ مرءٍ الحقّ في فعل ما يشاء حفظًا لذاته ودفاعًا عنها،

(22) يكتب هوبز في اللّاوياثان أنّها لم تكن متواجدةً في الماضي فحسب، بل نراها موجودةً في الحاضر عند «الشّعوب المتوحّشة في أمريكا» (I.13, Hobbes 1994, 77).

وكذلك طلبًا في الاستحصال على ما يعتقد أنّه سيساعده على البقاء وإطالة خيره الخاصّ. لا يوجد فعلٌ صائبٌ أو باطلٌ، ولا عدلٌ أو جورٌ في الحالة الطّبيعيّة. يصبح العنف والخوف اليوميّ عرفًا في غياب «سلطةٍ مشتركةٍ لترويع الرّجال». وعلى حدّ تعبير هوبز المشهور في **اللّاوياثان** إنّه وضعٌ تكون فيه «حياة الإنسان منعزلةً، وفقيرةً، وقذرةً، ووحشيّةً، وقصيرةً»[23].

في هذه الحالة التي يكون فيها «كلّ إنسانٍ عدوّ كلّ إنسانٍ» سيدرك الأشخاص العقلاء أنّ حفظ الذّات وصون المِلكيّة لا يمكن تحقيقهما من خلال الدّفاع المشترك عن أنفسهم في أثناء الصّراع بل من خلال تأمين السّلام. إذ يأمر قانون الطّبيعة (أو كما يسمّيه هوبز في كتاب **في المواطن** «أمر العقل» «dictate of reason») بأنْ يتّخذ المرء خطواتٍ إيجابيّةً للخروج من الحالة الطّبيعيّة. ويتمّ ذلك عبر اتّفاق هدنةٍ مع الآخرين، وتقييد السّعي خلف المصلحة الذّاتيّة إراديًّا. هكذا، اختار الأفراد العاقلون الاتّحاد والتّخلّي عن حقوقهم غير المحدودة التي امتلكوها في الحالة الطّبيعيّة، والتزموا بالتّخلّي عن أذيّة بعضهم، سعيًا نحو العون المشترك. لذا ينبغي لكلّ واحدٍ التّصرّف على نحوٍ يحفظ اتّفاقهم، وأن يظهر ضبط الذّات، والمنفعة، والضّيافة، والتّفهّم، وغيرها من الفضائل الطّبيعيّة الأخرى. واختصارًا يتّفقون على ألّا يعاملوا الآخرين على نحوٍ لا يرغبون بأن يعاملوا به[24].

ولكن، أدرك هؤلاء المواطنون الأوّلون «proto-citizens» أنّ الاتّفاق متينٌ بقدر السّلطة القائمة خلفه، وأنّه وجب وجود شيءٍ آخر مكان الضّمير ليمنع النّاس من استغلال الآخرين عندما تسنح لهم الفرصة وتجيز

(23) *Leviathan* I.13, Hobbes 1994, 76.

ثمّة فوارقُ بين تفسير هوبز للدّولة في كتاب في المواطن وبين موقفه فيها في اللّاوياثان، ويعود أحد الفوارق إلى أسبابٍ تاريخيّةٍ، راجع (Sommerville 1992). وأظنّ أنّ هذه الفوارق تافهةٌ في سياق موضوعنا.

(24) راجع: *De Cive* III.

لهم الرّغبة بذلك. «المجتمع القائم على عقدٍ أو ميثاقٍ من دون سلطةٍ مشتركةٍ تتحكّم بالنّاس عبر تخويفهم من العقوبة لا تكفينّ لضمان الأمن المطلوب لقيام العدالة الطّبيعيّة»[25]. هكذا، يخطو طرفا هذه الهدنة خطوةً إضافيّةً فينشآن دولةً رسميّةً بوساطة عقدٍ معيّنٍ يحكمها صاحب سيادةٍ. إذ يسلّمون حقوقهم كلّها بوساطة هذا العقد إلى صاحب السّيادة ثمّ يضيفون إليها السّلطة اللّازمة لفرض العقد ومعاقبة كلّ من سيخالفه. لصاحب السّيادة سلطةٌ مطلقةٌ في هذه الدّولة النّاشئة، ويقصد هوبز بذلك سلطةً **مطلقةً** فعلًا. أمّا المواثيق التي تضع قيودًا على سلطة صاحب السّيادة أو تجيز وجود مصادر بديلةٍ للسّلطة في الدّولة لن تسمح لصاحب السيادة فعلَ ما أوكل به على نحوٍ تامٍّ. وحده صاحب السّيادة سواءٌ أفردًا (ملكيّة) كان أم مجلسًا ذات عدد أعضاءٍ محدّدٍ (أرستقراطيّة)، أم مجلسًا تمثيليًّا لعامّة الشّعب (ديمقراطيّة)، له الحقّ في سنّ القوانين، وفرض العقوبات الضّروريّة ضمانةً لالتزام النّاس بالاتّفاق الذي يشكّل أساس الدّولة، وحفاظًا على السّلام والدّفاع المشترك. أمّا المواطنون فملزمون بدورهم في طاعة صاحب السّيادة والقوانين القائمة.

وعلى هذا النّحو، استُبدلت بإرادات الكثيرين الذين تزاحموا وتقاتلوا في الحالة الطّبيعيّة إرادةٌ واحدةٌ تسوس الجميع، أي إرادة صاحب السّيادة. وبحسب تفسير هوبز تخلّى المواطنون الذين دخلوا في العقد عن أمورٍ كثيرةٍ من خلال إخضاع أنفسهم لسلطة صاحب السّيادة المطلقة؛ ولكنْ أُعيد لهم ما سعوا إليه في المقام الأوّل، وعلى أسسٍ متينةٍ أيضًا. لقد كان الخوف الدّافع الأوّل لدخولهم في هذا العقد السّياسيّ، ولكنّه وُضِع جانبًا حالما عُقد هذا الاتّفاق ليحلّ مكانه السّلام والأمن.

على هذا النّحو، تنطلق دراسة سبينوزا للدّولة من هذه التّجربة الفكريّة،

(25) *De Cive* V.5, Hobbes 1991, 169.

أي الحالة الطّبيعيّة، حيث أقرّ الأخير بأنّها «لا تتعدّى حدود النّظريّة». أمّا العقد الاجتماعيّ (*pactum*) الذي نتج عنها فشبيهٌ بما طرحه هوبز في نواحٍ مختلفةٍ[26]. ما أجمع عليه هوبز وسبينوزا وفلاسفة تقليد العقد الاجتماعيّ هو أنّ أصل الحكم وشرعيّته يكمن في الاتّفاق البشريّ، لا في مشيئة الله، وهو صلب نظريّة «حقّ الملوك الإلهيّ»، والتي اقترحها القاضي الفرنسيّ جان بودان «Jean Bodin» في القرن السّادس عشر.

يعتبر سبينوزا، كمثل هوبز، أنّ البشر كلّهم تحرّكهم المصلحة الذّاتيّة أساسًا. إذ إنّنا فاعلون أنويّون على نحوٍ طبيعيٍّ بل ضروريّ حيث نسعى إلى تحصيل ما نظنّ أنّه سيسهم في حفظ ذاتنا وزيادة قدرتنا. إنّ حقّ كلّ شخصٍ في تأدية ما أمكنه في سبيل النّجاة والازدهار هو مبدأٌ أساسيٌّ في الطّبيعة، ونعثر عليه في **الرّسالة** و**علم الأخلاق**. وقد كتب سبينوزا في **علم الأخلاق**:

> «النّاس موجودون بموجب حقّ الطّبيعة الأعلى، وبموجبه يتصرّفون انطلاقًا من ضرورة طبيعتهم. هكذا يحدّد الجميع ما يعدّ خيرًا وما يعدّ شرًّا، بموجب حقّ الطّبيعة الأعلى، ويسعون خلف مصلحتهم الخاصّة التي تتّفق مع مزاجهم الخاصّ، ويأخذون بثأرهم، ويجهدون في المحافظة على ما يحبّونه، وتدمير ما يكرهونه»[27].

في الحالة الطّبيعيّة حيث لا حكومة ولا اتّفاق بين الأفراد يكون الأفراد أحرارًا لممارسة هذا الحقّ، والسّعي من دون قيدٍ خلف ما يُعتقد بأنّه يصبّ في مصلحتهم سواءٌ أصائبًا كان اعتقادهم أم باطلًا. وتفتتح الفكرة نفسها

(26) للاطّلاع على دراسات مقارنةٍ بين سبينوزا وهوبز انظر:
Matheron 1969, 151-179; Mackery 1992; Curley 1992, 1996a, and 1996c; Malcolm 2002, chap. 2; and Verbeek 2003.
يقترح فيربيك أنّ الرّسالة هي تعليقٌ على كتاب هوبز اللّاوياثان (8-10). وثمّة عددٌ كاملٌ من مجلّة «*Studia Spinozana*» (1987) مخصّصٌ لسبينوزا وهوبز.

(27) *Ethics* IVP37s2.

النّقاش السّياسيّ في **الرّسالة**.

«ما يخاله كلّ شخصٍ خاضعٍ لسلطان الطّبيعة نافعًا له، سواءٌ أبإرشاد العقل كان أم بقوّة الانفعالات، يستطيع وفقًا للحقّ الطّبيعيّ امتلاكه بشتّى الوسائل، بالقوّة، أم بالخداع، أم بالتّوسّل أم بوسائلَ أخرى، وتاليًا باستطاعته اعتبار من يعيق تحقيق مأربه عدوًّا له»[28].

إذا كان هذا السّعي خلف المنفعة موجّهًا عقلانيًّا حيث لا يقود الانفعال والشّعور الإنسان بل تسيّره المعرفة الحقّة، فسيسعى النّاس خلف حقّهم الطّبيعيّ من خلال التّعاون ومساعدة الآخرين على العيش باستقامةٍ، عوضًا عن إيذاء الآخرين أو الدّوس عليهم. يرى العاقل أنّ التّعاون والكرم يصبّان في مصلحته الفضلى. ولكنّ المؤسف، كما يخلص سبينوزا في **علم الأخلاق**، «أنّ عيش النّاس نادرًا ما يكون وفقًا لإملاءات العقل، وعوضًا عن ذلك، تكون حياتهم مليئةً بالحسد، فيكونون وزرًا على بعضهم»[29]. وفي الوقت نفسه، لا يستطيع البشر إلّا العيش معًا. لذا، سيكون الوجود اليوميّ محاطًا فعلًا بالمخاطر، ويملؤه الخطر، والاضطراب، والقلقلة الدّائمة، إلّا إذا حُدّ السّعي خلف المصلحة الذّاتيّة عند هؤلاء الأفراد المحتوم تعايشهم، إمّا بوساطة العقل، وإمّا من خلال سلطةٍ أعلى تنوب عن العقل، حيث يهدف هذا الحدّ إلى «تحقيق الخير بين البشر». إذا كان النّاس أحرارًا لفعل ما يشاؤون سواءٌ أالعدالة والكرم كانا دافعهم أم الغضب والحسد، فستكون الحياة في الحالة الطّبيعيّة «بائسةً» وسيصعب تحقيق الغاية الأولى وهي حفظ الذّات مدّةً طويلةً.

سيدرك الأفراد في هذه الظّروف في نهاية المطاف أنّ ما يصبّ في أفضل مصالحهم هو التّخلّي عن السّعي غير المقيّد خلف المصلحة الذّاتيّة،

(28) TTP XVI, G III.190; S 174.

(29) *Ethics* IVP35s.

والاتّحاد في «جسمٍ واحدٍ»، أي في دولةٍ، حيث «يتحوّل فيها الحقّ غير المقيّد الذي يمتلكه الأفراد طبيعيًّا إلى ملكيّةٍ مشتركةٍ فلا تحدّد هذا الحقّ قوّة الفرد وشهوته، بل قوّة الجميع وإرادتهم معًا»[30]. هذه التّضحية بالحقّ والقوّة الفرديّينِ ضروريّةٌ لإمكان قيام شروط «حياةٍ آمنةٍ وطيّبةٍ». أضف إلى ذلك أنّ أعضاء هذا المجتمع سيوافقون على أنّ الإرادة المشتركة التي أسّسوها يجب أن توجّهها المبادئ العقلانيّة والكلّيّة كي تضبط شهواتهم المتعدّدة والمتناقضة.

هذا هو العهد الذي يعتبره سبينوزا في **الرّسالة** الأصل المبرّر لنشوء الدّولة. إنّ الواجب السّياسيّ هو نتيجة اتّفاقٍ عقلانيٍّ وطوعيٍّ، أقلّه في المبدأ، إن لم نقل في الواقعة التّاريخيّة[31]، على تنازل الأفراد عن حقوقهم وسلطتهم في السّعي خلف مصلحتهم وتحويلها إلى سلطةٍ مشتركةٍ تحكمها إرادة الجميع، وذلك بقدر ما يقود العقل هذه الإرادة. وما يتلقّونه في المقابل هو السّلام وحياةٌ أكثر أمانًا حيث يتمتّعون تمتّعًا مستقرًّا بالخيرات التي يقدّرونها.

إذا تصرّف الجميع على نحوٍ عاقلٍ طوال الوقت فسيكون الالتزام بهذا الاتّفاق واحترام الإرادة المشتركة أمرًا طبيعيًّا، لأنّ النّاس سيدركون أنّ طاعة الأوامر أو القوانين تصبّ في مصلحتهم. «إذا أُلزم النّاس بسلطان العقل وحده لإدراك المصلحة العليا والضّرورة لوجود الدّولة فسيقسمون على التزامهم كذبًا»[32]. (والحقّ أنّ سبينوزا يكتب في **الرّسالة** أنّ الأفراد

(30) TTP XVI, G III.191; S 175.

(31) والحقّ أنّ سبينوزا يعتقد فعلًا بوجود مرحلةٍ تاريخيّةٍ تقرب من الحالة الطّبيعيّة المفترضة. لمّا قاد موسى بني إسرائيل خارج أرض مصر كان وضع الشّعب قريبًا ممّا يُسمّى الحالة الطّبيعيّة، لأنّهم كانوا مواطنين بلا دولةٍ، وتاليًا كانوا من دون تنظيم حكمٍ أو صاحب سيادةٍ.

(32) TTP XVI, G III.192; S 176.

راجع أيضًا علم الأخلاق (*Ethics* IVP72) حيث يكتب سبينوزا أنّ الشّخص الذي يقوده العقل لن يكذبَ أبدًا.

=

العاقلين تمامًا لن يحتاجوا إلى القوانين. «إذا جبلت الطّبيعة النّاس على نحوٍ لا يرغبون فيه شيئًا إلّا ما يمليه عليهم العقل لن يحتاج المجتمع إلى قوانينَ. لن يتطلّب الأمر شيئًا سوى تعليم النّاس العقيدة الأخلاقيّة الحقّة فيتصرّفون طوعًا بما يصبّ في مصلحتهم الحقّة بشغفٍ وحرّيّة»[33].

ولكنْ، في ظلّ غياب هذه العقلانيّة الكلّيّة يجب أن يكون الدّافع خلف طاعة المواطنين للاتّفاق دافعًا مؤثّرًا، أي وجب على الخوف من العواقب الوخيمة عند عصيان الدّولة أن يكون أقوى من الفوائد قصيرة الأمد التي قد تنتج عن عصيانها. هكذا، يتمثّل الجزء الأساسيّ من العقد السّياسيّ بأنّ ما يوكل إلى الجماعة هو القدرة على فرض إرادتها ومعاقبة المعتدين. ويصرّ سبينوزا (في القسم السّياسيّ من **علم الأخلاق** الذي من المرجّح أنّه ألّفه **بعد** إنْهائِهِ **الرّسالة**) أنّ الجماعة السياسية يمكن الحفاظ عليها عندما تكون للدّولة «القدرة على فرض نظام حياةٍ مشتركٍ، وتشريع القوانين، والحفاظ عليها، من خلال التّرهيب بدلًا من إعمال العقل الذي يعجز عن كبح جماح الانفعالات»[34].

والحقّ أنّ سبينوزا يعتقد تمامًا كهوبز أنّ نجاح هذا العقد الاجتماعيّ مشروطٌ بامتلاك الدّولة **السّلطة المطلقة** على السّعي خلف «حقّ السّيادة الطّبيعيّ على كلّ شيءٍ» وُهب لها. ويكتب في **الرّسالة** أنّ «سلطة صاحب السّيادة لا يحدّها قانونٌ، وينبغي للنّاس طاعتها في المسائل كلّها، لأنّ هذا ما اتُّفِق عليه ضمنيًّا أو علنيًّا عندما نُقِلَت إليهم قدرة الدّفاع عن النّفس، أي عندما تخلّى الأفراد عن حقّهم». لا يحتفظ المواطنون الأفراد بأيّ حقوقٍ لأنفسهم لأنّ هذه الحدود الموضوعة على سلطة صاحب السّيادة ستُدخل انقسامًا في سيادة الدّولة، إذ ستنشأ مواضع سلطةٍ على قدر عدد =

(33) TTP V, G III.73; S 63.

(34) *Ethics* IVP37s2.

المواطنين، وتاليًا سيؤدّي إلى انحلال الدّولة بسبب الاضطراب الأهليّ. أمّا أطراف العقد فقد «أخضعت نفسها إلى إرادة صاحب السّيادة إطلاقًا... فمن واجبنا تنفيذ أوامر سلطة صاحب السّيادة كلّها من دون استثناءٍ، حتّى لو كانت تلك الأوامر غير عقلانيّةٍ. لأنّ العقل يأمرنا بتنفيذ هذه الأوامر حيث نختار أهون الشّرّين»[35].

إنّها الدّولة ذات القوّة المطلقة والسّلطة الشّاملة على فرض إرادتها، حيث يفرض صاحب السّيادة الطّاعة على المواطنين بالتّهديد والخوف. ولكنْ لا تبدو هذه رؤية شخصٍ عُرف بفكره اللّيبراليّ والمتسامح. هل تعلّم سبينوزا دروسًا عن الحكم المطلق من هوبز عن ظهر قلبٍ؟[36]

ثمّة فرقٌ محوريٌّ بين المنظّرين السّياسيّين. اعتقد هوبز أنّ السّيادة لا يجب حصرها بفردٍ واحدٍ، وأنّ الملَكيّة هي أكثر أشكال أنظمة الحكم تأثيرًا واستقرارًا، أمّا سبينوزا فاعتبر أنّ الدّيمقراطيّة هي خير نظام حكمٍ يؤمّن مصالح الدّولة.[37] في دولة سبينوزا المثاليّة يكمن الحقّ في تحديد ما تكون عليه المصلحة المشتركة، وتشريع القوانين، وتطبيقها على عامّة الشّعب. وهذه هي رسالة كتاب **الرّسالة**، وكذلك ضمنيًّا كتاب **الرّسالة السياسية** الذي ألّفه الفيلسوف بعد عدّة سنين، حيْثُ بقيت رسالته غير منتهيةٍ عند وفاته.

انزعج سبينوزا من اتّهامه بأنّه استعبد المواطنين بإلحاقه سلطةً مطلقةً بالدّولة. لكنّه يؤكّد لنا أنّ «إخضاع ذاتنا إخضاعًا تامًّا إلى أمر الآخر وإرادته

(35) TTP XVI, G III.193-194; S 177.

(36) يحاجّ رايان (Ryan 1988) وكورلي (Curley 2007) أنّ هوبز لم يناصر الحكم الاستبداديّ مناصرةً تامّةً، بل أجاز مساحةً من التّسامح في الدّولة.

(37) ليس هذا الفارق الوحيد بين هوبز وسبينوزا في نظريّتهما السياسية. على سبيل المثال يشير كورلي (Curley 1996c) ومالكوم (Malcolm 2002) إلى أنّ الفرد عند هوبز يتخلّى عن حقوقه للدّولة، بينما يتخلّى الفرد عن سلطته عند سبينوزا؛ وقد أشار سبينوزا نفسه إلى هذا الفارق كاتبًا: «إنّه الفارق بيني وبين هوبز» (Ep. 50). وحتمًا أجاز سبينوزا حرّيّاتٍ أكثر من هوبز للمواطنين، وأهمّها حرّيّة التّعبير.

لا يشكّل خطرًا كبيرًا»[38]. ويعود السّبب في ذلك إلى أنّ سلطة الدّولة القائمة لفرض إرادتها عرضيّةٌ ومرتبطةٌ بسنّ أوامرَ معقولةٍ حيث لا تصبّ قوانينها إلّا في مصلحة الخير العامّ. وحينما يصبح صاحب السّيادة طاغيًا يخدم مصلحته الذّاتيّة، يتقوّض تأثير الدّولة حتمًا عند مقاومة المواطنين سلطتها واستعادتهم السّلطة التي أوكلوها لها أصلًا؛ يعتقد سبينوزا أنّ المواطنين من خلال العقد الاجتماعيّ لا ينقلون إلى صاحب السّيادة سوى سلطتهم، فيما يحتفظون بحقوقهم الطّبيعيّة في الدّولة[39]. هكذا ثمّة رقابةٌ طبيعيّةٌ على الحكم المستبدّ، أو هذا ما خاله سبينوزا (انطلاقًا من تفاؤله المفرط)[40].

علاوةً على ذلك، إنّ أعظم استقرارٍ في الدّيمقراطيّة ناتجٌ من واقعة كونها أقلّ نظام حكمٍ بين أنظمة الحكم كلّها الذي قد يعمد إلى إبعاد مواطنيه على نحوٍ غير معقولٍ، إذ «يُستحال عمليًّا أن تتّفق غالبيّة مجلسٍ واحدٍ ذات حجمٍ معيّنٍ على الطّرح المجنون نفسه»[41]. يبدو أنّ سبينوزا يفترض أنّ الشّهوات اللّاعقلانيّة والفرديّة عند الأفراد ستسقط في المجالس الدّيمقراطيّة، حيث ستعكس «الإرادة» النّاتجة عن المجلس اتّفاقًا يكون موضوعه رفاهيّة المجتمع العقلانيّة. وكما أظهر سبينوزا في **علم الأخلاق** أنّ البشر «يتّفقون في الطّبيعة» عندما «يتصرّفون وفقًا لإرشاد العقل»، ويكونون على خلافٍ أو «يتخالفون» عندما تحكمهم العواطف[42]، لهذا

(38) TTP XVI, G III.194; S 177.

(39) صراحةً لا أدري كيف أطابق هذه الفكرة مع ما طرحه سبينوزا بأنّ المواطنين في الدّولة يتخلّون عن «حقوقهم كلّها» وينقلونها إلى صاحب السّيادة. ربّما يكون ثمّة فارقٌ بين السّلطة الموكلة إلى صاحب السّيادة والحقّ المحفوظ للمواطن. لكنّ خلط سبينوزا بين اللّفظتين دائمًا ما يحدث التباسًا لدى القرّاء.

(40) والحقّ أنّ هوبز كان ليتّفق مع هذا الموقف. كلّما كان حكم صاحب السّيادة تعسّفيًّا حيث يصدر أوامرَ تخالف مصلحة شعبه، كلّما ضَعُفَ حكمه: انظُر: Hobbes 1990, 62.

(41) TTP XVI, G III.194; S 178.

(42) *Ethics* IVP34, 35.

السّبب سيكون شبه مستحيلٍ أن يتّفق مجلسٌ ديمقراطيٌّ كبيرٌ على أيّ قوانينَ مقترحةٍ لا تعبّر سوى عن الشّهوات الأنانيّة التي يحكمها الانفعال عند أحد المشرّعين أو بعضهم؛ وحدها القوانين العقلانيّة ستمرّ على الأرجح في عمليّة المناقشة داخل المجلس. «إنّ هدف الدّيمقراطيّة الأساسيّ هو تجنّب عته الشّهوات، وإبقاء النّاس ضمن حدود العقل بقدر ما أمكن، حيث يستطيعون العيش بسلامٍ وتناغمٍ»[43]. يحكم دائمًا صاحب السّيادة في الدّيمقراطيّة بما يصبّ في مصلحة الرّعايا، أقلّه نظريًّا. فلا يسنّ القوانين إلّا التي يمليها العقل والتي تتوجّه إلى «رفاهيّة الشّعب كلّه».

وما لا يقلّ أهميّةً هو واقعة بلوغ حرّيّة المواطنين ذروتها في الدّيمقراطيّة حيث «يمسك المجتمع كلّه... مقاليد الحكم وكأنّه جسمٌ واحدٌ». ويعود السّبب في ذلك إلى أنّهم يطيعون أنفسهم عندما يطيعون صاحب السّيادة. «لقد أوكلت السّيادة إلى المواطنين كلّهم فيسنّ التّوافق القوانين. وسيبقى النّاس أحرارًا في هذه الدّولة على نحوٍ متساوٍ، سواءٌ أكثُرت القوانين أم قلّت، لأنّ هذه الدّولة تتصرّف انطلاقًا من توافق أعضائها لا من فرض آراء البعض على الآخرين»[44]. تُشرّع القوانين في الدّيمقراطيّة بإشراف العقل، فلا تمثّل إرادة صاحب السّيادة إرادة الشّعب فحسب، بل تمثّل إرادتهم **العاقلة** أيضًا. لذا عندما يطيعون صاحب السّيادة يطيعون مصلحتهم الذّاتيّة الحقّة (عوضًا عن انقيادهم بالشّهوات اللّاعقلانيّة)، ويعيشون وفقًا للعقل. أمّا إذا انحصرت السّيادة بشخصٍ واحدٍ، أو بعددٍ صغيرٍ من المواطنين، فسيكون الامتثال بالقوانين مسألة طاعةٍ في معناها الضّيّق، أي الخضوع لسلطة الآخر، أو «الفعل التزامًا بالأوامر». والأمر يشبه ما يسمّيه

(43) TTP XVI, G III.194; S 178.

يشير كورلي (Curley 1996c, 317-318) إلى أنّ ثقة سبينوزا في النّظام الدّيمقراطيّ تتعارض مع موقفه المستخفّ بالعوامّ.

(44) TTP V, G III.74; S 63-64.

سبينوزا في **علم الأخلاق** «التّقيّد» بالانفعالات، وذلك بقدر ما يتصرّف الإنسان وفقًا لأوامر الآخر.

إذن تمثّل الدّيمقراطيّة استقلاليّة مواطنيها، فيما تكون الملكيّة والأرستقراطيّة «تهميشًا للحرّيّة»، حيث ثمّة خطر انحدارها إلى العبوديّة، بخاصّةٍ إذا لم يتصرّف الحاكم في سبيل رفاهيّة شعبه. لذا، يخلص سبينوزا إلى أنّ الدّيمقراطيّة

> «هي أكثر أشكال الدّولة طبيعيّةً حيث تقرب من تلك الحرّيّة التي تمنحها الطّبيعة لكلّ إنسانٍ. فلا أحد في الدّولة الدّيمقراطيّة ينقل حقّه الطّبيعيّ إلى الآخر نقلًا تامًّا حيث لا يعود فيه طرفًا عند المشورة، إنّما ينقله إلى غالبيّة المجتمع الذي يكون المرء نفسه جزءًا منها»[45].

تحافظ الدّيمقراطيّة على المساواة بين المواطنين وعلى حرّيّة الأفراد أكثر من أيّ نظامِ حكمٍ آخر.

وفي هذا الجانب الفلسفيّ، لم تتأثّر الفلسفة السياسية في **الرّسالة** كثيرًا بأفكار هوبز بل في ما قرأه سبينوزا في رسائل الأخوين دو لا كور، وذلك وفق ما أقرّه الفيلسوف بنفسه. لقد كان بيتر ويوهان تلميذي كتاب **في المواطن واللّاوياثان**، وما وجده سبينوزا في كتاباتهم الهولنديّة، أي في **محاوراتٍ سياسيّةٍ** «*Political Discourses*»، **وملاحظاتٍ في الدّولة أو الميزان السّياسيّ** «*Observations on the State, or, The Political Balance*». كان فكر هوبز مصفًّى من خلال الفكر الجمهوريّ الهولنديّ. وافق الأخوان دو لا كور الفيلسوف الإنكليزيّ بأنّ أصول الدّولة قائمةٌ في الاتّفاق بين الأفراد في الحالة الطّبيعيّة على نقل السّلطة إلى سلطةٍ سياسيّةٍ مركزيّةٍ، حيث تكون غايتها كبح جماح السّعي خلف المصلحة الذّاتيّة، وتأسيس وضعٍ يسود فيه السّلام والأمن. ولكنْ، حاجّ الأخوان دو لا كور أنّ خير ما يفضي إلى هذه

(45) TTP XVI, G III.195; S 179.

الغاية هو النّظام الدّيمقراطيّ الذي سيسنّ قوانين عقلانيّةً تصبّ في مصالح المواطنين حيث لن تعكس الإرادة العامّة إرادة الحاكم الخاصّة والذّاتيّة.

ليس نقاش سبينوزا موضوع الدّيمقراطيّة في **الرّسالة** مستفيضًا. إذ لا يقدّم في هذا الكتاب أنموذجًا عن طريقة تصوّره نجاح الدّيمقراطيّة، كما لن تجد فيه ذكر بنيان مجتمعه الدّيمقراطيّ المثاليّ. كذلك لا يطرح سبينوزا تفاصيلَ توضّح كيف سيُعبَّر عن إرادة المواطنين في إرادة صاحب السّيادة، أي إذا سيمرّ النّظام السّياسيّ من خلال ديمقراطيّةٍ مباشرةٍ أو ممثّلين منتخبين، أو من سيتولّى مسؤوليّة تنفيذ تلك الإرادة. ومن المفترض أنّ هذه الأمور قد عالجتها تلك الفصول التي تناقش الدّيمقراطيّة في **الرّسالة السياسية**، وهي كتابٌ واقعيٌّ، أقلّ نظريًّا وأكثر «عمليًّا»، حيث يصوّر «النّاس على ما هم عليه، لا كما يرغب المرء في أن يكونوا»[46]. ولكنْ بعد إنهاء سبينوزا فصول الكتاب التي ناقشت الملَكيّة والأرستقراطيّة توفّي تاركًا بضعة مقاطعَ عن الدّيمقراطيّة.

***

تتميّز كلّ فلسفةٍ سياسيّةٍ بموضع مركز السّلطة، أو بما تعتبره خير تنظيمٍ للمجتمع، وكذلك بما تخاله غاية الدّولة. فقد اقترح اللّيبراليّون الكلاسيكيّون، كجون لوك، أنّ الحكومة موجودةٌ لحماية حياة المواطنين، وحرّيّتهم، وملْكيّتهم. ووفقًا لأحد مذاهب اللّيبراليّة يتمثّل دور الدّولة بتوفير السّلام والأمن، وهما أدنى الشّروط التي تجيز للأفراد عيش الحياة التي يختارونها بحرّيّةٍ، والسّعي خلف ما يعتبرونه ذا قيمةٍ، من دون أن تُفرض قيمٌ عليهم، أو أنْ يُجبروا على اتّباع تصوّرٍ محدّدٍ للحياة الطّيّبة[47].

(46) TP I.1, G III.273; SM 680.

(47) راجع مثلًا رسالتي لوك في الحكم «*Two Treatises of Government*». ولكنْ، ثمّة خلافٌ بين المتخصّصين في فلسفة لوك عندما يقول الأخير ليست للحكومةِ «غايةٌ ما خلا حفظ الأمن»، =

بحسب اللّيبراليّة الكلاسيكيّة على الدّولة أن تبقى حياديّةً عند اختلاف الآراء في طريقة العيش، كما يجب أن تحدّ نفسها لترك مجالٍ أمامهم للعيش كما يشاؤون.

أمّا التّقليد الجمهوريّ فينزع إلى التّشديد على دور الدّولة في تكوين المواطنين، وحتّى في تقويمهم أحيانًا. تطرح **جمهوريّة** أفلاطون أشهر مثالٍ عن هذا التّصوّر للدّولة. ويعتبر منظّرو الفكر الجمهوريّ في حقبة النّهضة والحقبة الحديثة المبكرة، أمثال ماكيافيللي، ومونتسكيو «Montesquieu»، وجوب الحكومة المساهمة في تأسيس فضائلَ مدنيّةٍ عند النّاس. أمّا دور الدّولة في دفع مواطنيها لاعتماد تصوّرٍ مشتركٍ للخير العامّ، والعمل في سبيله، فهو أهمّ من إعطاء المواطنين الحرّيّة، وتوفير الوسائل أمامهم لتحقيق تصوّراتهم الفرديّة عن الحياة الطّيّبة. سيدرك المواطنون الجمهوريّون الفاضلون أنّ رفاهيّتهم الشّخصيّة كامنةٌ في ازدهار مجتمعهم.

لا تنحصر فلسفة سبينوزا السياسية في **الرّسالة** بأيّ صنفٍ، سواءٌ أليبراليًّا كان أم غيره، (وقد ينطبق الأمر نفسه على الفلسفة السياسية عند كلّ مفكّرٍ في هذه الحقبة). ولكنّ الواضح هو تصوّره للدّور المحوريّ لصاحب السّيادة، شاملًا ديمقراطيّته، في حياة المواطنين الأخلاقيّة. ليست غاية الدّولة حماية الحياة والملكيّة، أو الدّفاع عن الحرّيّات المدنيّة فحسب، أي السّماح للمواطنين القيام بما يشاؤون، والعيش وفق القيم التي يختارونها. بحسب سبينوزا إنّ الدّولة السّليمة التي تنقل الأفراد (نظريًّا) من الحالة الطّبيعيّة إلى مجتمعٍ منظّمٍ توفّر أكثر من السّلم والأمن الأساسيّين اللّذين يشكّلان دافعًا للدّخول في عقدٍ اجتماعيٍّ أساسًا. للنّاس في الدّولة فرصة

= ويعني بذلك أنّ دور الدّولة محصورٌ بحماية حقوق الأفراد من أذى الآخرين (وهو ما يسمّيه أيزيا برلين «الحرّيّة السّلبيّة») أو على الدّولة توفير شروطٍ آمنةٍ للخير العامّ: انظر مثلًا: Nozick 1974 and Tuckness 2002.

مضاعفة حرّيّتهم وفضيلتهم، وهي أمرٌ يتطابق عند سبينوزا مع العيش وفقًا للعقل، وبلوغ حدٍّ يتحكّم فيه المرء أكثر بانفعالاته.

«ليست الغاية النّهائيّة [للدّولة] التّسلّط على النّاس أو تقييدهم بالخوف وحرمانهم من الاستقلال، إنّما تكمن غايتها في تحرير كلّ إنسانٍ من الخوف، حيث يمكنه العيش في أكبر قدرٍ ممكنٍ من الأمان، أي يحفظ حقّه الطّبيعيّ في الوجود والتّصرّف من دون أذيّة نفسه أو الآخرين. وأكرّر ليست غاية الدّولة تحويل النّاس من كائناتٍ عاقلةٍ إلى وحوشٍ أو دمًى بل تمكينهم من تطوير قدراتهم الذّهنيّة والجسديّة تطويرًا آمنًا، واستعمال عقلهم من دون تقييدٍ، والامتناع عن النّزاع والاستغلال المؤذي المتبادل الذي يثيره الحقد، أو الغضب، أو الخداع. هكذا، إنّ غاية الدّولة في الواقع هي الحرّيّة»[48].

لا يقصد سبينوزا بلفظة «الحرّيّة» ما دعاه أيزيا برلين «Isaiah Berlin» «الحرّيّة السّلبيّة» «negative freedom» فحسب، أو الحرّيّة من تدخّل الآخرين، بل الاستقلاليّة الإيجابيّة، وهي التّصرّف انطلاقًا من إرشاد العقل، عوضًا عن الاستجابة الشّعوريّة الخاضعة للتّأثيرات الخارجيّة. لا يسعى العاقل والحرّ خلف تلك الأمور التي تجلب له لذّةً مؤقّتةً بل يختار القيام بما يعرف أنّه سيصبّ حقًّا في مصلحته الفضلى. لذا، تكون الغاية النّهائيّة للدّولة في ما يسمّيه سبينوزا «تثقيف العقل»، على الرّغم من مهامّ تقييدها الشّهوات الانفعاليّة عند المواطنين، وتاليًا كبح صراعاتهم من خلال التّرهيب الضّمنيّ في القوانين، خصوصًا عند تحرّر هؤلاء المواطنين حديثًا من الحالة الطّبيعيّة.

ستساعد الدّولة المثاليّة المنتظمة ديمقراطيًّا، والتي يكون التّشريع فيها تحت إشراف العقل، النّاسَ على التّطوّر إلى أفرادٍ عاقلين ذوي سلطانٍ

(48) TTP XX, G III.240-241; S 223.

أعظم على انفعالاتهم الخاصّة. لذلك، تعوّض الدّولة عن وجود العيوب البشريّة الطّبيعيّة، وتؤدّي دورًا تثقيفيًّا وتربويًّا في حياة المواطنين. وكما يكتب سبينوزا في **الرّسالة السياسية**:

«إذا جُبلت الطّبيعة البشريّة على نحوٍ اشتهى فيه الرّجال معظم ما يصبّ في مصلحتهم، فلا حاجة إلى مهارةٍ خاصّةٍ لتأمين التّناغم والثّقة. ولكنْ، لم تُجبَل الطّبيعة البشريّة على هذا النّحو، لذا وجب على الدّولة الإعلانُ بالضّرورة أنّ على الرّجال جميعهم، سواء أحكّامًا كانوا أم محكومين، وَإذا شاؤوا ذلك أم أبوا، العمل بما يصبّ في مصلحة الخير المشترك، أي إمّا طوعًا، إمّا رُغمًا بالقوّة أو الضّرورة، حيث سيعيشون وفقًا لما يمليه العقل»[49].

ربّما يبدأ المواطنون وكأنّهم شبه **مطيعين** القوانين الخيّرة (خوفًا)، وتاليًا لا يتصرّفون إلّا **وفقًا لمتطلّبات** العقل، فيدركون في نهاية الأمر، بالحكم الجيّد، أنّ النّوايا الحسنة خلف القوانين تُضمِّن محتوى القوانين العرفيّ (أوامر العقل)، لذا، يتحوّلون إلى مواطنين عاقلين يحثّهم الأمل، فيثبتون على فضيلتهم. وتتمثّل مسؤوليّة الدّولة في تحقيق هذا الأمر. «وجب أنْ تُنسب فضائل الرّعايا وطاعتهم المباشرة للقوانين إلى فضيلة الدّولة وحقّها المطلق، تمامًا مثلما تنسب رذائلهم، وتجاوزاتهم المفرطة لها»[50]. هكذا، استبدلوا بالسّلوك الحسن انطلاقًا من مخافة العقوبة العدلَ والإحسان اللّذين ينشآن من وضعٍ فاضلٍ ومن سببٍ محقٍّ. تمكّن الدّولة المواطنين حرفيًّا، بمعنى أنّهم عندما يتغيّرون يختبرون ازديادًا في القدرة التي يعتبرها

(49) TP VI.3, G III.297-298; SM 701.

(50) TP V.3, G III.295; SM 699.

لقد وضع ستاينبرغ (Steinberg 2009) دراسةً محكمةً عن هذا الجانب من الفكر السّياسيّ عند سبينوزا. كما حاجّ دن أويل (Den Uyl 1983) وسميث (Smith 1997) أنّنا نستطيع ضمّ سبينوزا إلى التّقليد اللّيبراليّ الكلاسيكيّ.

سبينوزا ماهيّة كلّ فردٍ[51]. وهذا ما يزيد بدوره قدرة الدّولة واستقرارها، كونها مركّبة الآن من مواطنين فاضلين وعاقلين يربطون ازدهارهم بازدهار دولتهم.

(51) عادةً ما يُعدّ هذا الأمر فارقًا آخر بين سبينوزا وهوبز، حيث يُزعم أنّ دور الدّولة عند الأخير توفير السّلام والأمان وحماية حياة المواطنين وممتلكاتهم من تعدّي الآخرين عليها. وافتراضًا بصحّة هذا التّصوّر يقرب موقف سبينوزا من الأخوين دو لا كور اللّذين يعتبران الدّولة الصّالحة تجعل المواطنين عاقلين وفاضلين أكثر، وتاليًا تُضاعف حرّيّتهم: راجع (Nyden-Bullock 1999). ولكنّني لست مقتنعًا أنّ هذه قراءةٌ دقيقةٌ لموقف هوبز. إذ يُصرّ الفيلسوف في كتابه في المواطن على أنّ «السّلام» الذي تؤمّنه الدّولة لا يُقصد به «الحفاظ على الحياة بغضّ النّظر عن شروط العيش، بل يهدف إلى تحقيق السّعادة فيها. فلقد تجمّع البشر وهم أحرارٌ، وأسّسوا حكومةً لهذه الغاية حيث يستطيعون العيش بسرورٍ بقدر ما يسمح لهم الوضع البشريّ». وبمعنى آخر، على صاحب السّيادة أن يعمل على نحوٍ يكون فيه رعاياه «أقوياء في الجسد والذّهن» (XIII.4, Hobbes 1991, 259). والحقّ أنّ صاحب السّيادة عند هوبز يتحكّم بتعليم العقائد الدّينيّة والأخلاقيّة، وذلك بقدر ما يرى نفسه مسؤولًا عن السّعادة الزّمنيّة ورفاهيّة مواطنيه وخلاصهم الأبديّ (XIII.5; XV.16-18).

9 حرّيّة التّفلسف

ينصّ التّعديل الأوّل للدّستور الأمريكيّ على أنّ «الكونغرس لن يسنّ قوانين تخصّ إقامة ديانةٍ أو يحرّم حرّيّة ممارستها». هذه القضيّة المعقّدة (والجدليّة غالبًا) مؤلّفةٌ من لفظة «إقامة» وعبارة «حرّيّة ممارستها»، وعادةً ما تؤخذ على أنّها عبارةٌ واضحةٌ وعمليّةٌ عن عقيدة فصل الكنيسة عن الدّولة. وعلى حدّ تعبير توماس جيفرسون «Thomas Jefferson» يجب اعتبار التّعديل الأوّل بمنزلة «بناء جدارٍ يفصل ما بين الكنيسة والدّولة»[1]. إذ لا تسهم الحكومة في تسويق أيّ عبادةٍ دينيّةٍ، ولكنّها لا تستطيع منع النّاس عن الالتزام بطقوسٍ أو شعائر دينيّةٍ يرغبون بممارستها.

قبل مئتي سنة برزت حرّيّة الاعتقاد الدّينيّ من ركائز المقاطعات الهولنديّة المتّحدة. وكما رأينا سابقًا، أنّ المادّة الثّالثة عشرة من معاهدة اتّحاد أوترخت تفيد: «ينبغي لكلّ فردٍ أن يبقى حرًّا في ديانته، ولا يُسمح بمضايقة امرئٍ ولا مساءلته بناءً على عبادته». ولكنّ رؤساء الجمهوريّة الهولنديّة في القرن السّابع عشر لم يلتزموا دائمًا بهذا المبدأ، وحتمًا لم يفكّروا بفصل الكنيسة عن الدّولة في هولندا حيث كانت الكنيسة البروتستانتيّة صاحبة امتيازٍ، إن لم نقل كنيسةً **رسميّةً**. وعلى الرّغم من ذلك، وُجد في تلك الحقبة على نحوٍ غير عاديٍّ مجالٌ واسعٌ أمام حرّيّة التّديّن في مقاطعة هولندا والمقاطعات الأخرى (ولكن، لم يُعترف بها على حرّيّةٍ **من** التّديّن، لأنّ الملحدين، كما لاحظ سبينوزا، قد اضطُهدوا أحيانًا اضطهادًا شرسًا).

(1) Letter to Danbury Baptist Association, 1802.

بَعْدَ مناقشة سبينوزا مسألة النّبوّة، والإيمان، والنّصّ المقدّس، والنّظريّة السياسية، وكونه مؤلّف كتابٍ لاهوتيٍّ فلسفيٍّ، لا بدّ أنْ يتطرّق أخيرًا في **الرّسالة** إلى ما يعتبره العلاقة الصّحيحة بين الدّولة والدّين. غالبًا ما يُفترض الفيلسوف بأنّه المناصر الأوّل لفصل الكنيسة عن الدّولة، حيث وضع إلى جانب جون لوك أسس التّسامح الدّينيّ اللّاحقة. وقد كتب أحد المعلّقين فيه أنّ «روح سبينوزا تعيش في مستهلّ جمل التّعديل الأوّل في الدّستور الأمريكيّ، وهي التي يشار إليها بلفظة «إقامة»»[2].

حتمًا، يبعُد هذا بُعدًا تامًّا عن الحقيقة.

قد يعني فصل الكنيسة عن الدّولة عددًا من الأشياء، فقد اعتقد سبينوزا فعلًا في مسألة **الاعتقاد** الدّينيّ وجوب أن يُترك النّاس وشأنهم في أن يعتقدوا (أو لا يعتقدوا) بما يشاؤون. وفي الأحوال كلّها، يصعب جدًّا التّحكّم بمعتقدات النّاس؛ لا توجد وسيلةٌ لمراقبة ما يجري في أذهانهم. فالتّقوى الحقّة، أي «عبادة الله الدّاخليّة»، هي مسألةٌ شخصيّةٌ تمامًا، لذا وجب تركها للفرد وحده انطلاقًا من الوقائع.

«يرتكز [الدّين] على صدق القلب وإخلاصه بدلًا من الأفعال الخارجيّة، فلا صلة له بإطار القانون العامّ والسّلطة. إذ لا يفرض أمرٌ قانونيٌّ ولا سلطة الدّولة صدق القلب وإخلاصه على الإنسان. إنّها لواقعةٌ مطلقةٌ أن لا أحدَ يمكن إكراه الغبطة عليه بالقانون أو بالقوّة... ومثلما ينتمي حقّ إبداء الرّأي الحرّ إلى كلّ إنسانٍ حتّى في مسألة الدّين، ولا يمكن تصوّر تخلّي أيّ إنسانٍ عن هذا الحقّ، كذلك ينتمي حقّ إطلاق الحكم بحُرّيّةٍ إلى كلّ إنسانٍ في المسائل الدّينيّة، وتاليًا يحقّ له تفسير الدّين وتأويله لنفسه»[3].

---

(2) Goldstein 2006, 11.

(3) TTP VII, G III.17; S 103.

وكما سنرى لاحقًا يحاجّ سبينوزا أيضًا بأنّ حرّيّة **التّعبير** عن معتقدات المرء الدّينيّة كلامًا أو كتابةً يجب أن تجيزها الدّولة. لا ينبغي أن يُضطهَد أحدٌ بتهمة الهرطقة أو اللّادين.

ولكنْ، إذا عنى فصل الكنيسة عن الدّولة عادةً ما يُقصد به في عبارتي حرّيّة الممارسة وإقامة الدّيانة المذكورتين في الدّستور، حيث لا تنظّم الدّولة رسميًّا مجموعةً من الممارسات الدّينيّة، أو تناصر أشكال عبادةٍ دينيّةٍ خارجيّةٍ، فسيفترق سبينوزا في هذه المسألة عن مؤسّسي الجمهوريّة الأمريكيّة.

في الدّولة المنتظمة جيّدًا توكل على سلطة صاحب السّيادة تولّي مسائل الرّفاهيّة العامّة كلّها. إنّ الأفعال أو الممارسات المرتبطة بالشّأن العامّ التي قد تؤثّر على رفاهيّة الشّعب، تكون من مسؤوليّة الحكومة. يجب أن توجّه قوانين الدّولة ومراسيمها نحو إحلال السّلام، والأمن، واستقرار الدّولة، وعلى مشرّعها التّنبّه إلى مراقبة المؤسّسات التي ترتبط نشاطاتها بهذه الأهداف، (وخلافًا لذلك، كلّ ما لا يرتبط بالخير العامّ، كالاعتقاد الشّخصيّ، لا يقع في مسؤوليّة صاحب السّيادة).

لذا، يلزم عن ذلك أنّ سلطة صاحب السّيادة لا تشمل القوانين المدنيّة فحسب بل القوانين الدّينيّة أيضًا، أقلّه بمدى ارتباطها بالتّقوى في شكل النّشاطات العامّة. إنّ عبادة الله الدّاخليّة ومشاعر الحبّ الموجّهة نحو الجار يجب أنْ تُترك للفرد. لكنّ الشّكل الخارجيّ الذي تمارس فيه هذه العبادة والمحبّة، أي حفظ الطّقوس والشّعائر، بخاصّةٍ التّعبير عن طاعة الله ومحبّة الجار بوساطة العدل والإحسان، فهو يقع في إطار الشّأن العامّ، وتاليًا في إطار صلاحيّة صاحب السّيادة.

«إنّ رفاهيّة الشّعب هي أسمى قانونٍ يجب أن تمتثل له القوانين الأخرى كلّها، أي البشريّة والإلهيّة. ولكنْ، نظرًا إلى أنّ واجب صاحب السّيادة وحده

تقرير ما يكون ضروريًّا لرفاهيّة الشّعب وأمن الدّولة، وتوجيه ما يكون ضروريًّا وفقًا لحُكمه، فيلزم عن ذلك أيضًا أن يكون واجب صاحب السّيادة وحده تقرير أيّ شكلٍ من أشكال التّقوى يجب اتّخاذه تجاه الجار، أي على أيّ نحوٍ يجب على كلّ إنسانٍ فيه أن يطيع الله»[4].

ويعني ذلك أنّ صاحب السّيادة مسؤولٌ عمّا يسمّيه سبينوزا «تأويل الدّين». المواطنون الأفراد أحرارٌ في تأويل الكتاب المقدّس تأويلًا شخصيًّا، وحفظه عن ظهر قلبٍ، ليشمل تأويلهم العدالة والإحسان (مهما تكن الاعتقادات الميتافيزيقيّة، واللاهوتية، والتّاريخيّة التي قد تعينهم في هذا التّأويل). ولكنْ، في الدّيمقراطيّة يجب على المجلس الحاكم تقرير طريقة ترجمة قانون الله ممارسةً، لأنّ لديه السّلطة الوحيدة لتقرير نوع النّشاطات التي تتّفق مع رفاهيّة الشّأن العامّ.

> «لا أحدَ يستطيع ممارسة التّقوى تجاه جاره على نحوٍ يتوافق مع أمر الله إلّا إذا امتثلت تقواه ودينه للخير العامّ. ولكن لا يستطيع أيّ مواطنٍ معرفة ما يكون خيرًا للدّولة إلّا من خلال مراسيم صاحب السّيادة الذي تعود إليه مسألة تدبير الشّؤون العامّة، هكذا، لا يستطيع أحدٌ ممارسة التّقوى على نحوٍ مباشرٍ ولا طاعة الله إلّا إذا أطاع مراسيم صاحب السّيادة في الأمور كلّها»[5].

وللسّبب عينه يكون صاحب السّيادة أيضًا مصدر سلطة أوامر الله في الدّولة. لا قوانينَ في الحالة الطّبيعيّة، سواءٌ أإلهيّةً كانت أم غيرها، لأنّ الله ليس حاكمًا ولا مشرّعًا في الواقع؛ قبل مؤسّسة الدّولة الرسميّة لم يكن ثمّة عدلٌ ولا جورٌ، لا تقوى ولا خطيئة. كما لا قوانينَ مشروعة في الدّولة إلّا وقد صدّق عليها صاحب السّيادة، والتي تشمل قوانين ممارسة العدل

(4) TTP XIX, G III.232; S 215-216.
(5) TTP XIX, G III.232-233; S 216.

والإحسان، أي ممارسة الدّيانة الحقّة. وعلى حدّ تعبير سبينوزا «إذا كان العدل والإحسان لا يستطيعان أن يكتسبا قوّة القانون إلّا من خلال حقّ الدّولة، فسأخلص إلى أنّ الدّين لا يستطيع اكتساب قوّة القانون إلّا من خلال أمر أولئك الذي يملكون حقّ الأمر، وأنّ ليْسَ هناك سلطانٌ لله على البشر ما خلا وساطة الذين يمسكون بالسّيادة، وذلك لأنّ حقّ الدّولة قائمٌ في صاحب السّيادة وحده»[6].

لاحظ أنّ سبينوزا يقول إنّ تنظيم الدّين والتّحكّم به هما من واجبات صاحب السّيادة **وحده**. أمّا الإكليروس فهم من أولئك المواطنين الذين ليسوا مؤهّلين لإطلاق أحكامٍ في الخير العامّ وتوجيه أشكال العبادة الخارجيّة (ومنها الطّقوس الاحتفاليّة). لقد أزال سبينوزا تمامًا إشراف القادة الطّائفيّين عن الدّين، وثبّته في أيدي السّلطة المدنيّة. إنّ صاحب السّيادة حرٌّ في تعيين رجال الدّين ليعملوا «وزراء» في الشّؤون الدّينيّة، ولكنّ هؤلاء الممثّلين يخدمون السّلطة المدنيّة ويرجعون إليها عند الحكم.

إنّ التّحكّم المدنيّ بالشّؤون الدّينيّة، على الرّغم من كونه مهينًا لرجال الكنيسة في الحقبة الحديثة المبكرة، كان في الواقع موضوعًا شائعًا في الفكر الجمهوريّ الهولنديّ في القرن السّابع عشر، ولم يكن سبينوزا وحده على رأيه في هذه المسألة. فقد اقترح غروتيوس في كتابه *De imperio summarium potestatum circa sacra* (**في سلطان القوى العليا على الشّؤون المقدّسة**) تنظيمًا سياسيًّا للعبادة الدّينيّة[7]، فيما أصرّ بيتر دو لا كور في **المحاورات السياسية** التي عبّدت الطّريق أمام آراء سبينوزا، أنّ على المدينة أنْ تمتلك سلطانًا على النّشاطات الدّينيّة كلّها (فيما تتسامح في الوقت نفسه مع تعدّد **الاعتقادات** الدّينيّة) مثلما هي مسؤولةٌ عن السّلم،

(6) TTP XIX, G III.229; S 213.

(7) انظُر: Malcolm 2002, 41.

والأمن، والازدهار فيها. وكما رأينا أنّ هوبز حاجّ أيضًا على نحوٍ غير مفاجئٍ أنّ على صاحب السّيادة امتلاك سلطةٍ مطلقةٍ على الدّين، ولا يعني ذلك تنظيم محتوى العبادة العامّ، بل حتّى تحديد ما وجب ضمّه إلى النّصّ المقدّس واعتباره كلام الله. «لا حكمَ في هذه الحياة، سواءٌ أحكمًا في الدّولة كان أم في الدّين، ما خلا الحكم الزّمنيّ؛ كما لا يحقّ تعليم الرّعايا أيّ عقيدةٍ يمنعها الحاكم، سواءٌ أحاكمًا في الدّولة كان أم في الدّين. وعلى الحاكم أن يكون واحدًا وإلّا ستظهر فِرَقٌ وستنشأ حربٌ أهليّةٌ». قد يكثر عدد القساوسة في الدّولة، ولكن يجب عليهم كلّهم أن يخضعوا إلى قسٍّ رئيسٍ واحدٍ. «قد ذكرنا سابقًا من يكون هذا القسّ الرّئيس وفقًا لقانون الطّبيعة، أي إنّه صاحب السّيادة المدنيّ»[8]. أمّا البديل عن تمركز الحقّ السّياسيّ والكنسيّ وفقًا لهوبز فهو «المشكلات الأهليّة، والانقسامات، والاضطرابات في الأمّة».

إذن، بحسب سبينوزا لا بدّ أن يكون في الدّولة المثاليّة شكلٌ واحدٌ من أشكال العبادة العامّة، ويجب أن تحدّده وتشرف عليه الحكومة المدنيّة[9]. وليست نيّته تأسيس دينٍ للدّولة ذي حضورٍ كنسيٍّ وحفظٍ دينيٍّ ملزمٍ. وحتمًا لا يرغب في أنْ يحدّد صاحب السّيادة العقيدة الدّينيّة (على الرّغم من كون مسؤوليّته تشجيع الجموع على اعتناق شروحٍ محدّدةٍ للمعتقد الدّينيّ التي تكون «ضروريّةً للطّاعة»). لا ينبغي أن يُكره أحدٌ على الاعتقاد

(8) *Leviathan* III.29.v, Hobbes 1994, 316.

(9) باستطاعتنا المحاجّة بأنّ ما يُصرّ عليه سبينوزا أوهن من هذه الفكرة، ومفاده: لا يجب على شكلٍ واحدٍ من أشكال العبادة العامّة أنْ يتطابق مع القوانين المدنيّة والرّفاهيّة العامّة التي حدّدها صاحب السّيادة فحسب، بل وجب على أشكال العبادة كلّها التي قد تكون كثيرةً أنْ تتطابق معها. هكذا، يكتب سبينوزا: «لا يقدر أحدٌ على طاعة الله إلّا إذا امتثلت ممارسته للتّقوى مع الخير العامّ» (TTP XIX, G III.232; S 216). لذا، ستكون الحكومة مشرفةً على الدّين بدلًا من كونها مؤسّسةً له. ولكنْ، يبدو لي أنّ مقصد سبينوزا هو الفكرة الأقوى وهي: لا يوجد سوى شكلٍ واحدٍ من أشكال العبادة العامّة، ويظهر ذلك عندما يصرّح في هذا المقطع أنّ «واجب صاحب السّيادة وحده تحديد شكل التّقوى الذي يجب أن يعمل به المرء تجاه جاره». ومن ناحيةٍ أخرى، كما نبّهني مايكل ديلا روكا، أنّ شكل العبادة العامّة الذي أرسته الدّولة قد يكون عامًّا إلى حدّ تآلفه مع تعدّد الأديان (لا مع الأديان كلّها)، والنّتيجة: قد تكون دولة سبينوزا المثاليّة متسامحةً مع شتّى الفرق الدّينيّة غير الشّرعيّة طالما تتطابق هذه الفرق مع شكل العبادة العامّ الذي اشترطته الدّولة عليهم.

بأيّ شيءٍ وعبادته، ولا على الالتحاق بأيّ جماعةٍ دينيّةٍ أو المشاركة بأيّ ممارساتٍ شعائريّةٍ. هذه التّقوى المُكرهة (والباطلة) وهذا الامتثال المفروض لا يتوافقان مع هدف الدّولة الأساس (أو مع مشروع سبينوزا) ألا وهو زيادة عقلانيّة مواطنيها وحرّيّتهم، وضمان السّلم الأهليّ. لا يقصد سبينوزا إنشاء حكمٍ استبداديٍّ بحياة الشّعب، إنّما يرتكز موقفه على مخافة وجود خطرٍ حقيقيٍّ على رفاهيّة الدّولة من دون تحكّمٍ مفردٍ وعلمانيٍّ بالشّؤون الدّينيّة.

بحسب موقف سبينوزا، يتمثّل التّهديد الأكبر أمام السّلم الأهليّ نظريًّا، وكما أظهرت الأحداث التّاريخيّة (الكتابيّة) والمعاصرة (الهولنديّة) في الانقسامات التي تُدخلها الأديان الطّائفيّة إلى المجتمع. إنّ ازدياد المؤسّسات الدّينيّة الكبرى غير المنظّمة، وحتّى وجود كنيسةٍ **واحدةٍ** كبيرةٍ مستقلّةٍ عن الكنيسة الرّسميّة العامّة، من العوامل التي تشكّل خطرًا على مجتمعٍ قويٍّ ومزدهرٍ[10]. تحرّض الأديان المنظّمة المواطنين على بعضهم، أي المسيحيّين على اليهود، والبروتستانت على الكاثوليك، والبروتستانت على بروتستانت آخرين، وكذلك تحرّضهم على الدّولة نفسها. إذ ينقسم ولاء المواطنين حالما تظهر مصادرُ سلطةٍ بديلةٍ عن سلطة صاحب السّيادة، فتنشأ دويلاتٌ في الدّولة نفسِها. وبات مشروعًا سؤالنا: هل كان المواطنون مخلصين إلى الدّولة عمومًا وإلى الرّفاهيّة العامّة أم إلى قضاياهم الطّائفيّة الضّيّقة خصوصًا؟ فالدّولة التي نعثر فيها على انشقاقٍ في الولاءات، حيث تخالف التّقوى فيها الوطنيّة، هي أكثر تعرّضًا لنشوء اضطرابٍ أهليٍّ. فقد أصبح استقرارها وقدرتها على مجابهة الأعداء الدّاخليّينَ والخارجيّينَ مكشوفيْنِ على نحوٍ

(10) يجيز سبينوزا في الرّسالة السياسية وجود طوائفَ دينيّةٍ مستقلّةٍ في الدّولة. ولكنّه يضع قيودًا عليها: «وجب منع الكنائس الكبرى. أمّا أولئك المنتمون إلى ديانةٍ أخرى [أي التي لا تكون ديانة الدّولة الرّسميّة] فوجب السّماح لهم بإنشاء دور عبادةٍ بقدر ما يشاؤون. ولكن عليها أن تكون صغيرةً ذات نطاقٍ محدّدٍ، وأن تكون متباعدةً.» أمّا على دور عبادة «دين الدّولة أن تكون ضخمةً ذات أُبّهةٍ» (VIII.46, G III.345; SM 740).

خطرٍ. وكما عبّر هوبز عن الموضوع مقتبسًا من إنجيل متّى (متّى 6:24): «لا يَقْدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَخْدِمَ سَيِّدَيْنِ»[11].

وتصبح المشكلة أصعب عندما تسعى «المؤسّسات الدّينيّة» نفسها إلى التّأثير على حياة المواطنين الاجتماعيّة والأخلاقيّة بعد تأثيرها على قلوب أعضائها وعقولهم. حتمًا سيطوّق رجال الكنيسة السّلطة المدنيّة، وسيسعون إلى تجاوزها حالما تُعطى لهم مجالاتٌ طائفيّةٌ مستقلّةٌ. أمّا نتيجة هذا الاغتصاب للسّلطة السياسية فهي انقسام السّيادة في الدّولة حتّى انحلالها.

هذه هي العبر التي يستخلصها سبينوزا من التّاريخ الإسرائيليّ القديم. فما دامت السّلطتان السياسية والدّينيّة مجتمعتين في رجلٍ واحدٍ (كموسى) أو في مجلسٍ يعمل نيابةً عن الله (صاحب السّيادة الحقّ) ازدهرت الدّولة العبرانيّة بوصفها دولةً ثيوقراطيّةً. إذ لم يكن ثمّة التباسٌ حول ولاء الطّاعة، فقد وُجدت طبقة كهنةٍ، لكنّ أعضاءَها خضعوا تمامًا لصاحب السّيادة، حيث عملوا مستشارين في الشّؤون الدّينيّة، لا رؤساء. ولكنْ، بعد تأسيس الملَكيّة تحت حكم شاول تدهورت الأمور، وانقسمت السّلطة في الدّولة قسمين: قسم سياسيّ، وآخر دينيّ. أُجبر الملوك على الاعتراف «بسلطانٍ في سلطانهم»، فيما مارس الكهنة تأثيرًا أعظم فيه، فتجاوزوا حدود الهيكل. كانت هذه بداية النّهاية.

> «إنّ من يسعى إلى حرمان صاحب السّيادة من هذه السّلطة [على الدّين] يحاول تقسيم السّيادة، ونتيجةً لذلك سينشأ حتمًا نزاعٌ وانشقاقاتٌ لا يمكن تجنّبها، كما حصل زمانًا في عهد ملوك الإسرائيليّينَ وكهنتهم»[12].

(11) كتب هوبز في كتابه في المواطن (*De Cive* VI.11, Hobbes 1991, 179-180): «إذ لا يقدر أحدٌ أنْ يخدمَ سيّدين: ومن نعتقد بأنّه مستحقٌّ الطّاعة خوفًا من الهلاك فهو أعظم ممّن نطيعه خوفًا من الموت الزّمنيّ».

(12) TTP XIX, G III.235; S 218.

بعد عودتهم من السّبي في بابل واستعادة الاستقلال في مرحلة الهيكل الثّاني «اغتصب الكهنة حقّ الحكم، وتاليًا استحوذوا على سلطةٍ مطلقةٍ». وكتب سبينوزا «أنّ الكهنة تملّكتهم رغبةٌ في دمج الحكم المدنيّ بالدّينيّ»، وهو أمرٌ حمل عواقبَ مدمّرةً للدّولة الإسرائيليّة القديمة، وذلك في إطار قراءته تاريخ الكتاب المقدّس الذي حمل أصداء واضحةً على المشهد المعاصر، حيث استغلّت عناصرُ كلفينيّةٌ متشدّدةٌ في المجتمع الهولنديّ تأثيرها على المعسكر الأورانجيّ رغبةً بإعادة إنشاء منصب أمين المقاطعة الأكبر، وتاليًا عارضت السّياسات المحلّيّة والخارجيّة التي انتهجها دي فيت وحزب المقاطعات[13]. لذا، لا ينبغي للجمهوريّة الهولنديّة أن تسمح بتأثير رجال الكنيسة على الشّؤون العامّة مستخلصةً عبرة مملكة يهوذا.

> «إنّه أمرٌ كارثيٌّ على الدّين والدّولة حين تُمنح المؤسّسات الدّينيّة حقوق إصدار مراسيم أو التّدخّل بشؤون الدّولة. فخير ما يضمن الاستقرار هو تقيّد هؤلاء المسؤولين بتقديم الأجوبة عند السّؤال، وتعليم ما أُقرّ أنّه عرفٌ وتقليدٌ وممارسته»[14].

عندما يُمنح الكهنة والقساوسة «سلطة إصدار المراسيم، وتولّي شؤون الحكم»، لن تعرف طموحاتهم الفرديّة حدًّا، وسيسعى كلٌّ منهم إلى «تعظيم الذّات في المسائل الدّينيّة والمدنيّة». كما سيختلفون في ما بينهم، فيزيدون الانقسامات الطّائفيّة في المجتمع. وسيلزم الفساد عن ذلك بالضّرورة، فيما ستسير شؤون الدّولة وفقًا للمصلحة الذّاتيّة لدى الطّائفة التي أُتيح لها استلام مقاليد الحكم. بينما سينحطّ الدّين الذي أكرهوه حتّى يصبحَ أداةً في خدمة حكمهم، وسيتحوّل إلى «خرافةٍ مؤذيةٍ»[15].

(13) TTP XVII, G III.221; S 203-204.

(14) TTP XVIII, G III.225; S 208.

(15) TTP XVIII, G III.222; S 205-206.

هل الفلسفة السياسية في **الرّسالة** ليبراليّةٌ؟ يصعب علينا الإجابة عن هذا السّؤال، ويعود أحد أسباب ذلك إلى معنى اللّيبراليّة المتغيّر وغير المحدّد نفسه[16]. زد على ذلك، أنّ السّؤال غير مفيدٍ في حالة سبينوزا، لأنّ تفسيره للدّولة والدّين متعدّد الأوجه كي نحدّه في صنفٍ. كذلك، إنّ **الرّسالة** على الرّغم من أهمّيّتها الكبرى في عصرنا الحالي فهي ردٌّ على تفسيراتٍ تاريخيّةٍ محدّدةٍ ومعقّدةٍ جدًّا، ولن نوفيها حقّها في إقحامها ببعض النّظريّات العابرة للتّاريخ.

ما يمكن قوله عن سبينوزا إنّه بلا ريبٍ أحد مناصري المجتمع الدّيمقراطيّ العلمانيّ الأكثر بلاغةً في التّاريخ وأشدّ مدافعٍ عن الحرّيّة والتّسامح في الحقبة الحديثة المبكرة. وهذا ما يوصلنا أقلّه إلى الغاية النّهائيّة من **الرّسالة** والمذكورة في عنوان الكتاب الفرعيّ وفي حجّة آخر فصلٍ فيها: إظهار أنّ «الجمهوريّة يمكنها إجازة حرّيّة التّفلسف والمحافظة على التّقوى والسّلام فيها؛ ولا يمكن إبطال هذه الحرّيّة إلّا عند تقويض سلام الجمهوريّة وتقواها»[17].

بدايةً، ثمّة سؤال التّسامح مع **الاعتقادات**. وما سبق أن قاله سبينوزا في حرّيّة الاعتقاد الدّينيّ ينطبق على الآراء كلّها: لا بدّ لها أن تكون حرّةً وغير مدانةٍ تمامًا بالضّرورة وبالحقّ. «يستحال على العقل أن يكون خاضعًا للآخر خضوعًا تامًّا؛ فلا أحد قادرٌ على نقل حقّه الطّبيعيّ للآخر أو ملكة التّفكير عنده بحرّيّةٍ، حيث يشكّل حكمه الخاصّ في أيّ مسائلَ، كما لا يستطيع إجباره على القيام بذلك»[18]. بالفعل، كلّ مجهودٍ يؤدّيه صاحب السّيادة في سبيل التّحكّم باعتقادات المواطنين وآرائهم سينقلب عليه، وسيفضي الأمر

---

(16) إنّ فوير (Feuer 1985)، وودن أويل ووارنر (Den Uyl & Warner 1987)، وسميث (Smith 1997) هم من الذين حاجّوا لاعتبار فكر سبينوزا السّياسيّ ليبراليًّا.

(17) انظُر: TTP XX, G III.247; S 229. كما ناقش روزنثال (Rosenthal 2000, 2001, and 2003) وستاينبرغ (Steinberg 2010) مسألة التّسامح عند سبينوزا.

(18) TTP XX, G III.239; S 222.

إلى تقويض سلطة صاحب السّيادة عينه. وقد كتب سبينوزا مقطعًا يُظهر صوابيّته البديهيّة وجرأته غير الاعتياديّة في زمنه:

«تُعدّ الحكومة التي تحاول السّيطرة على عقول البشر استبداديّةً، وسيُعتبر صاحب السّيادة مخطئًا بحقّ رعاياه ومعتديًا على حقوقهم عندما يسعى إلى فرض ما ينبغي عليهم تقبّله بوصفه صحيحًا وإسقاطه بوصفه باطلًا، وما هي الاعتقادات التي ستلهمهم على الخشوع أمام الله. تنتمي هذه المسائل كلّها إلى حقّ الفرد الذي لا يستطيع امرؤٌ التّفريط به حتّى لو شاء».

حتمًا إنّ صاحب السّيادة حرٌّ في محاولة الحدّ من تفكير النّاس، ولكنْ لن تولّد هذه السّياسة الشّعواء سوى ازدراء لحكمه ومعارضته. «صحيحٌ أنّ أصحاب السّيادة يستطيعون انطلاقًا من حقّهم معاملة كلّ من لا يتّفق معهم تمامًا في المسائل كلّها على أنّه عدوٌّ، لكنّ المسألة لا تتعلّق بحقّهم، إنّما بما يصبّ في مصلحتهم»[19]. بحسب سبينوزا إنّ حرّيّة الرّأي «حقٌّ بديهيٌّ».

على الرّغم من ذلك، يبقى التّسامح مع الاعتقاد أمرًا سهلًا لأنّه ضروريٌّ. حتّى هوبز رأى أنّ المواطنين لا يمكن إكراههم على الاعتقاد بأيّ شيءٍ. أمّا الحالة الصّعبة، وهي الاختبار الحقيقيّ لالتزام فيلسوفٍ سياسيٍّ بمبدأ التّسامح، فهي مرتبطةٌ بحرّيّة المواطنين في التّعبير عن تلك الاعتقادات، إمّا كلامًا أو كتابةً. وانطلاقًا من ذلك، يذهب سبينوزا أبعد من أيّ شخصٍ في القرن السّابع عشر[20]:

---

(19) TTP XX, G III.240; S 223.

(20) يرفض هوبز علنًا حرّيّة التّعبير، ويصرّ على وجوب ممارسة سلطة صاحب السّيادة كاملةً والتّحكّم بالأفكار التي يُعبّر عنها في الدّولة. «من مهمّات صاحب السّيادة الحكم على الآراء والعقائد التي يراها هدّامةً، أو المؤدّية إلى السّلام، وتاليًا عليه أنْ يصدر حكمَه في المناسبات التي تنبغي فيها الثّقة بالبشر، وحدود هذه الثّقة، وطبائع البشر الذين سيثق بهم، عند مخاطبة الجموع، كما عليه أنْ يحكمَ في تحديد الشّخص الذي سيتولّى مهمّة تفحّص عقائد الكتب قبل نشرها» (*Leviathan* II.xvii.9; Hobbes 1994, 113).

«سيصحب الفشل الذّريع كلّ محاولةٍ في الدّولة على إكراه النّاس على التّكلّم وفقًا لما يجيزه الحاكم وحده، على الرّغم من آرائهم المختلفة والمتعارضة... سيكون الفرد في أكثر الحكومات الاستبداديّة ممنوعًا من حرّيّة التّعبير وإبلاغ الآخرين بما يفكّر فيه، بينما تكون هذه الحرّيّة في الحكومة المعتدلة مصونةً لدى الجميع»[21].

ترتكز حجّة سبينوزا في حرّيّة التّعبير على حقّ المواطنين (أو قدرتهم) في التّكلّم كما يشاؤون، وعلى واقعة عدم جدوى صاحب السّيادة في محاولة الحدّ من هذه الحرّيّة (كما في حالة الاعتقاد المذكورة سابقًا). مهما سُنّت قوانينُ ضدّ الخطاب ووسائل تعبيرٍ أخرى، سيستمرّ المواطنون في التّكلّم عمّا يعتقدون به، (لأنّهم يستطيعون)، والفارق الآن أنّهم سيفعلون ذلك سرًّا. «يستحال دفع الرّجال للتّكلّم وفق ما تمليه الأوامر. وخلافًا لذلك، كلّما كبُر المجهود لحرمانهم من حرّيّة التّعبير كلّما ازدادت مقاومتهم تعنّتًا»[22]. وكذلك، تكون نتيجة قمع الحرّيّة ازدراء صاحب السّيادة وإضعاف الأواصر التي تربطه بالرّعايا. وفقًا لسبينوزا ستؤدّي القوانين غير المتسامحة في نهاية المطاف إلى الغضب، والثّأر، والتّحريض. إنّ محاولة فرضها «تشكّل خطرًا على الدّولة».

كذلك، يحاجّ سبينوزا دفاعًا عن حرّيّة التّعبير على أسسٍ نفعيّةٍ «utilitarian». إنّ حرّيّة التّعبير ضروريّةٌ للتّقدّم في إطار اكتشافنا الحقيقة ونموّ الإبداع. فمن دون وجود سوقٍ مفتوحٍ للأفكار، سيكون العلم، والفلسفة، والاختصاصات عالقةً من دون تطوّرٍ مع انهيار المجتمع التّكنولوجيّ، والاقتصاديّ، وحتّى الجماليّ. وفي هذا الإطار، يمهّد دفاع سبينوزا عن الحرّيّة ما طرحه جون ستيوارت ميل «John Stuart Mill» بعده بقرنين في مقالته **في الحرّيّة** «*On Liberty*». وعلى حدّ تعبير سبينوزا:

(21) TTP XX, G III.240; S 223.
(22) TTP XX, G III.243; S 226.

«هذه الحرّيّة [حرّيّة التّعبير عن الأفكار] هي أهمّها في تنمية العلوم والفنون، لأنّ من يكون حكمه حرًّا وغير متحيّزٍ سيبلغ النّجاح في هذه الاختصاصات».[23]

إذن، بحسب سبينوزا لا ينبغي تجريم الأفكار في الدّولة المنتظمة. يجب التّمسّك بحرّيّة التّفلسف «*Libertas Philosophandi*» لإنشاء دولةٍ سليمةٍ، وآمنةٍ، ومستقرّةٍ، وتحقيقًا للتّقدّم المادّيّ والفكريّ فيها. «أيمكن تخيّل بؤسٍ في الدّولة أعظم من نفي الشّرفاء لأنّ آراءَهم لم تتّفق مع السّلطة حيث لا يستطيعون إخفاء هذه الواقعة؟ هل من وضعٍ كارثيٍّ أشدّ من اعتبار الرّجال أعداء والحكم عليهم بالموت، لا لارتكابهم جرمًا أو فعلًا مشينًا إنّما لكونهم أحرارًا في التّفكير؟»[24]. ولا ينكر امرؤٌ فكرة أنّ سبينوزا قد خطر صديقُه كورباغ في ذهنه لمّا كتب هذه الكلمات.

تتجاوز آراء سبينوزا في الحرّيّة ما قد تصوّره فيلسوفٌ آخر اشتُهر بدفاعه عن التّسامح: جون لوك. كان لوك مهتمًّا أساسًا بالتّسامح في مجتمعٍ ذي تنوّعٍ في الأفكار الدّينيّة، حيث يستطيع فيه الأفراد التّمتّع باتّحادٍ شخصيٍّ مع الله الذي يشكّل أساس الدّين. لقد حاجّ لوك في «**رسالةٍ في التّسامح**» «*A Letter on Toleration*»، كُتبت سنة 1685، أنّ لا جماعة دينيّة لديها الحقّ في اضطهاد المنتمين إلى طوائفَ أخرى. فالعضويّة في جماعة المؤمنين طوعيّةٌ، وتاليًا لا يحقّ لأيّ كنيسةٍ استعمال القوّة أو (استغلال قدرة الدّولة) لتحقيق أهدافها الطّائفيّة الضّيّقة، يجب السّماح بالانشقاق اللّاهوتيّ واختلاف أشكال العبادة وتشجيعها في الدّولة.

وعلى غرار سبينوزا يقيم لوك حجّته في التّسامح على اعتباراتٍ نفعيّةٍ. تجلب هذه الحرّيّة منافعَ كبرى للمجتمع لأنّها تشجّع السّعي خلف الحقيقة،

(23) TTP XX, G III.243; S 226.
(24) TTP XX, G III.245; S 227.

وليست منافعها فكريّةً حصرًا. حتمًا، ذُهِلَ لوك بثمار التّسامح الاقتصاديّة التي رآها في الجمهوريّة الهولنديّة حيث أقام فيها لمّا كتب **الرّسالة**. لكنّ لوك يضع استثناءً أساسيًّا لسياسة الانفتاح العامّة على الأفكار الدّينيّة والعلمانيّة: لا تسامح مع الإلحاد وأشكال اللّادين الأخرى. لا يملك الملحدون أساسًا للأخلاق لأنّهم لا يعتقدون بالله، وتاليًا لا يمكن أن نثقَ بهم للتّصرّف على نحوٍ لا يؤذون فيه المواطنين الآخرين. «أولئك الذين ينكرون وجود الله لا ينبغي التّسامح معهم... فالوعود، والعهود، والأقسام التي تشكّل روابط المجتمع البشريّ لا تلزم الملحد لزامًا»[25]. إنّ رفض لوك منح الملحدين الحرّيّة نفسها التي أعطاها للمؤمنين قائمةٌ على أسسٍ سياسيّةٍ وأخلاقيّةٍ لا على أسسٍ دينيّةٍ، ويبدو أنّه حرمهم من حرّيّة الاعتقاد لا من حرّيّة التّعبير فحسب، فقد افترض أنّ وجودهم في الدّولة يشكّل خطرًا على رفاهيّتها. وعلى الرّغم من ذلك يطرح هذا الموقف عدم اتّساقٍ في فكر لوك وإخفاقًا واضحًا في التّسامح عنده، وهو ما لا نجده في فكر سبينوزا.

ولكنّ سبينوزا نفسه لا يدعم حرّيّة الخطاب **المطلقة**، إذ يعلن أنّ صاحب السّيادة **لا** ينبغي أن يتسامح مع التّعبير عن أفكارٍ «ضارّةٍ». لا حماية للخطاب الذي يناصر الانقلاب على الحكم، وعصيان القوانين، أو أذيّة المواطنين. الشّعب حرٌّ في محاجّة ردّ القوانين التي يجدها غير معقولةٍ وظالمةً، ولكن عليه أن يؤدّيَ ذلك سلميًّا وبالمحاجّة العقلانيّة. إذا أخفقت حجّته في إقناع صاحب السّيادة على تغيير القانون فستُحسم المسألة فورًا. وما لا يُسمح له هو «تحريض كراهيّة الشّعب [على صاحب السّيادة أو على ممثّليه]»[26].

(25) من رسالة لوك الثّالثة في التّسامح «A Third Letter for Toleration» كما اقتبسها إزرايل في (Israel 2001a, 266). راجع مقارنة التّسامح بين لوك وسبينوزا التي ناقشها إزرايل في (Israel 2001a, 265-270).

(26) TTP XX, G III.241; S 224.

سيقلق موقف سبينوزا مناصري حرّيّة الخطاب المطلقة، وقلقهم محقٌّ. ففي نهاية الأمر من سيقرّر نوع الخطاب الذي يُعدّ مؤذيًا؟ ألا يستطيع صاحب السّيادة أن يعتبر الخطاب المؤذي تلك الآراء التي يختلف معها أو يعتبرها مناقضةً لسياساته؟ تجنّبًا لهذه المخاوف يقدّم سبينوزا تعريفًا «للاعتقادات السياسية الضّارّة» بأنّها تلك الاعتقادات التي «تحمل تأثيرًا **سريعًا** على إبطال العهد الذي تخلّى فيه النّاس عن حقّهم في التّصرفّ بما يعتبرونه مناسبًا لهم»[27]. إنّ السّمة البارزة في هذه الآراء هي الفعل المتضمّن فيها، أي إنّها ليست سوى تحريضاتٍ شفهيّةٍ على صاحب السّيادة، وتاليًا تخالف مباشرةً العقد الاجتماعيّ الضّمنيّ للمواطنة. (إذ يكتب سبينوزا «الاعتقادات الأخرى التي لا إيحاء فيها إلى أفعالٍ، كخرق العهد، أو تحقيق الثّأر، أو إطلاق الغضب، لا تُعدّ مضرّةً»).

ولكنْ، على الرّغم من ذلك يُحدث هذا الأمر فجوةً كبرى في الرّقابة غير المبرّرة. فالخطاب الذي يُفترض منه إضعاف الانسجام السّياسيّ «سريعًا» قد تحرّض كلماته على العصيان المدنيّ على نحوٍ مباشرٍ، أو نحوٍ غير مباشرٍ، وذلك من خلال نشر الاعتقادات الهدّامة حول صاحب السّيادة (كإشاعة خبر أنّ سياساته خائنةٌ، أو أنّ حكمه غير شرعيٍّ). ومن الأشياء التي لا يجيزها سبينوزا اتّهام القضاء بالظّلم. فإذا ثمّة «إيحاءٌ إلى فعلٍ» مفاده «إبطال العهد» أو تأثيرٌ «سريعٌ» عليه، فخير ما يقال فيه إنّه مبهمٌ[28].

هكذا يبدو في هذا الإطار أنّ ثمّة حدودًا ضبابيّةً بين الانشقاق المشروع والاحتجاج (وهما المصانان عند سبينوزا) وبين كون المرء «محرّضًا ومتمرّدًا»، (وهو ما لا يجيزه الأخير). وفيما قد يشعر سبينوزا أنّه قدّم

(27) TTP XX, G III.242; S 225 (التّأكيد مضافٌ).

(28) إذن لا يتّضح موقف سبينوزا وفقًا لقراءة إزرايل (مثلًا)، ومفادها أنّ التّعبير عن الآراء «لا يصبح هدّامًا، وتاليًا يكون عرضةً للجزاء... إلّا إذا عرقل مباشرةً تطبيق القوانين والمراسيم» (Israel 2006, 158). راجع أيضًا ما كتبه باليبار في هذا الشّأن (Balibar 1998, 27).

معيارًا واضحًا، وحدّد مجالًا مؤطّرًا لما وجب اعتباره خطابًا تحريضيًّا، وتاليًا سدّ الطّريق أمام الاستغلال الاعتباطيّ لسلطة الدّولة على حساب حرّيّة التّعبير، يبدو أنّ ثمّة فجوةً قد يستغلّها صاحب سيادةٍ مقتدرٌ لقمع الأفكار من خلال تقييدٍ مسبقٍ للصّحافة، والرّقابة على الكتب، وحتّى منع انعقاد الاجتماعات[29]. وربّما وجب على سبينوزا اتّباع منطق تحليله بوضع الحدّ عند الاعتقاد والفعل الحقيقيّ، بدلًا من وضعه في مجال الاعتقاد (الذي يشمل التّعبير عنه).

«ما تخلّى عنه كلّ إنسانٍ هو الحقّ في التّصرّف كما يراه مناسبًا له، ولم يتخلَّ عن حقّه في التّفكير والحكم. لذلك، إذا كان التّصرّف ضدّ أمر صاحب السّيادة يعدّ ازدراءً مباشرًا لحقّه، فالأمر نفسه لا ينطبق على التّفكير، وإطلاق الحكم، وتاليًا على التّكلّم أيضًا»[30].

ثمّ يضيف سبينوزا التّحذير الآتي: «... شرطَ ألّا يتجاوز أحدٌ حدّ التّعبير عن رأيه أو إبلاغه، والدّفاع عنه من خلال الإقناع العقلانيّ وحده، لا بوساطة الخداع، أو الغضب، أو الكراهيّة، أو الرّغبة في إحداث تغييراتٍ في الدّولة كما يشاء هو بنفسه»[31].

حتمًا، إنّ سبينوزا مدركٌ ومستعدٌّ ليجيز بعض النّتائج السّيّئة الاحتمال

(29) وفي هذا الإطار قد تبدو آراء سبينوزا في التّسامح أكثر ليبراليّةً من آراء هوبز. ولكن لا تختلف مواقف الفيلسوفين كثيرًا في مسألة سلطة صاحب السّيادة على فرض الرّقابة على الأفكار باسم السّلم الأهليّ والاستقرار السّياسيّ؛ راجع الحاشية أعلاه عن موقف هوبز من حرّيّة التّعبير.

(30) TTP XX, G III.241; S 224.

(31) باستطاعتنا المحاجّة أنّ سبينوزا يرسم حدًّا بين ما يستطيع صاحب السّيادة فرض الرّقابة عليه وما لا يستطيع التحكّم به شرعيًّا، أي بين الأفكار والأفعال. أمّا التّعبير عن الأفكار فيقع في نطاق الأفعال (فالتّعبير فعلٌ عامٌّ، سواءٌ أمنطوقًا كان أم مكتوبًا). لذا، سيتّفق هذا الموقف مع مبادئ التّسامح عند سبينوزا التي تجيز لصاحب السّيادة فرض الرّقابة على الخطاب؛ وهكذا، يقرأ موقفه غاربر أقلّه (Garber 2008, 170). ولكنّ سبينوزا لا يحاجّ على هذا النّحو. فلا يقول إنّ التّعبير عن الأفكار فعلٌ، وتاليًا لا يقع في نطاق سيطرة صاحب السّيادة. وعوضًا عن ذلك، يحاجّ الأخير بأنّ سمة هذه التّعابير «هي الفعل المتضمّن فيها»، أي الخطاب الذي يدعو إلى الفعل أو يحرّض عليه، وهذا ما يخضع إلى سلطة الحكم. وتبعًا لذلك يحافظ سبينوزا على التّمييز الذي وضعه بين الأفكار (والتّعبير عنها) والفعل.

التي يحملها احترام الحرّيّات المدنيّة. إذ ستوجد جدالاتٌ عامّةٌ، وستظهر فرقٌ فيما يعبّر المواطنون عن مواقفهم المتعارضة عند الأسئلة السياسية، والاجتماعيّة، والأخلاقيّة، والدّينيّة. ولكنْ، هذا ما يصحب المجتمع المتسامح والدّيمقراطيّ السّليم. ثمّ يخلص سبينوزا إلى أنّ «ما لا يمكن تحريمه يجب السّماح به بالضّرورة، حتّى لو صدرت عنه أذيّةٌ».[32] فالدّولة السّليمة ستكون شبيهةً كثيرًا بأمستردام نفسها التي أُعجب بها سبينوزا إعجابًا على الحرّيّة التي أجازتها لمواطنيها والازدهار الذي جلبه التّسامح إلى المدينة، حتّى لو لم تكن ديمقراطيّةً.

«خذ مثلًا مدينة أمستردام، التي جنت ثمار هذه الحرّيّة، فازدهرت، وأُعجب بها العالم. إذ يعيش النّاس من كلّ عرقٍ وطائفة في انسجامٍ تامٍّ في مدينة هذه الجمهوريّة المزدهرة؛ وإذا أراد أهلها بيع ممتلكاتهم إلى امرئٍ فلا يسألونه إذا كان غنيًّا أو فقيرًا، أمينًا أم مخادعًا، كما لا تهمّهم معرفة دينه أو مذهبه، فلا قيمةَ لهذه الاعتبارات في المحكمة. ولا طائفةَ، مهما بدت مكروهةً، إلّا وحمت أعضاءها السّلطات المدنيّة»[33].

نعجب عندما نرى سبينوزا كاتبًا على هذا النّحو. لقد توفّي أحد أصدقائه المقرّبين في السّجن مؤخّرًا، وقد أدانته مدينة أمستردام على أفكاره الفلسفيّة والدّينيّة إدانةً متعصّبةً متوحّشةً، وذلك تلبيةً لدعوة المجلس الكلفينيّ. لذا، قد يكون ثمّة تهكّمٌ في كلمات سبينوزا. ومن ناحيةٍ أخرى كانت أمستردام أكثر مدينةٍ ليبراليّةٍ ومتسامحةٍ في جمهوريّةٍ اشتُهرت في زمنها بتسامحها الدّينيّ والسّياسيّ، وفيما أدرك سبينوزا عيوب المدينة، فقد أدرك جيّدًا تقدير فضائلها أيضًا.

(32) TTP XX, G III.243; S 225.
(33) TTP XX, G III.245-246; S 228.

وقد يأمل المرء بأنْ يكون سبينوزا غير مرتاحٍ للقيود المفروضة على حرّيّة الخطاب، ولعلّه ناصر في قرارة نفسه الحرّيّة المطلقة في هذه المسألة. إذ يرسم حدًّا واضحًا في مقطع **الرّسالة** النّهائيّ بين الأفكار والتّعبير عنها من ناحيةٍ وبين الأفعال من ناحيةٍ أخرى، ثمّ يصرّ هذه المرّة من دون مؤهّلاتٍ أنّ سلطة صاحب السّيادة ينبغي حدّها عند الأفعال: «لا مسارَ أشدّ أمانًا للدّولة إلّا باعتبار التّقوى والدّين قائمينِ حصرًا في ممارسة الإحسان والمعاملة العادلة، وأنّ على حقّ صاحب السّيادة في الإطار الدّينيّ والعلمانيّ أن يكون محدودًا بأفعال النّاس، حيث يُسمح للأفراد التّفكير بما يريدونه والتّعبير عمّا يفكّرون به»[34]. ولعلّ هذه الجملة بوصفها تعبيرًا رائعًا عن مبدأ التّسامح، هي عبرة **الرّسالة** الحقيقيّة، وينبغي تذكّر سبينوزا وفقًا لها.

(34) TTP XX, G III.247; S 229.

10 السّهام النّقديّة

عندما ظهر الكتابُ الأوّلُ لسبينوزا، أي شرحه فلسفة ديكارت سنة 1663، أشارت صفحة الغلاف إلى أنّ الكتاب قد نُشر في أمستردام في الحيّ المعروف بين العامّة باسم حيّ ديرك فان أسنستيغ «Dirk van Assensteeg». وسُمّي لاحقًا ديرك فان هاسلستيغ «Dirk van Hasseltsteeg». أمّا الحيّ فهو في الواقع شارعٌ قصيرٌ وضيّقٌ محاذٍ لنيوفيزيد فوربوغفال «Nieuwezijds Voorburgwal» في وسط المدينة إلى جانب طريقٍ مسدودٍ اشتُهر بمحالّ الحلويات فيه (انطلاقًا من ذلك، كانت تسميته سويكر بيكرستيغ «Suiker bakkerssteeg»، أي شارع سكّر الخبّازين).

وفي هذا الشّارع أدار يان ريوفيرتز[1] من منزله محلّ كتبه ودار نشره المعروف. افتتح ريوفيرتز أساسًا، وهو ابن عائلةٍ تجاريّةٍ وُلد سنة 1616، محلًّا يُدعى كتاب الشّهداء «Book of Martyrs» سنة 1640 في موضعٍ آخر من البلدة، ثمّ نقله إلى حيّ فان أسنستيغ حيث عمل ناشرًا بعد تسع سنين بعد وفاة زوجته الأولى[2]. وفي مدّةٍ قصيرةٍ اكتسب ريوفيرتز سمعة كونه ناشر كتبٍ ليبراليّةٍ، بل راديكاليّة، شملت كتابات فلاسفةٍ تقدّميّين ولاهوتيّين مصلحين دينيّين منشقّين. نشر ريوفيرتز ترجمةً هولنديّةً لأعمال ديكارت (حيث كتب في مقدّمة هذه الكتب أنّ فلسفة الأخير «ستكون لدى

(1) اسمه الكامل يان ريوفيرتزون «Jan Rieuwerrszoon»، أي ابن ريوفيرتز «Rieuwert's son».

(2) للاطّلاع على سيرة حياة ريوفيرتز راجع ماينسما (Meinsma 1983, 118-120) ومانوسوف فيرهاغ (Manusov-Verhage 2005).

بعض القرّاء كالقذى في العيون»[3])، فضلاً على أعمال القسّ المينونيّ وزعيم الكوليغيانت غالينوس أبراهمس «Galenus Abrahamsz»، وَأعمال ديرك كامبهويسن «Dirk Camphuysen»، وهو شاعرٌ وريمونسترانتيٌّ عاش في النّصف الأوّل من القرن عينه، وكان بمنزلة بطلٍ لدى الكوليغيانت لآرائه الإصلاحيّة. (أمّا ريوفيرتز القريب من حلقة كوليغيانت أمستردام فقد اعتُقد بأنّه امتلك نزعاتٍ سوسينيّةً، أي معاديةً لعقيدة الثّالوث، حتّى قيل عنه إنّه عقد اجتماعاتٍ لهذه الطّائفة الهرطوقيّة في منزله). كان مالك محلّ كتاب الشّهداء مستعدًّا لنشر موادّ سياسيّةٍ ودينيّةٍ لن يتجرّأ ناشرٌ آخر على المساس بها. وعلى حدّ تعبير أحد باحثي القرن التّاسع عشر: «كلّ من يحتاج إلى نشر الأفكار التي تخالف الآراء السّائدة وجد ضالّته عند يان ريوفيرتز»[4].

أحضر سبينوزا الذي بات يعيش في فوربرغ مخطوطة **الرّسالة اللاهوتية السياسية** المنتهية في أوائل سنة 1669 إلى ناشر أمستردام الذي سبق أن اشتبهت به السّلطات. وفي ذلك الوقت ربّما كان الرّجلان قد عرفا بعضهما أكثر من خمس عشرة سنة منذ أن ارتبط اسم سبينوزا بأعضاء جماعة المينونيّين في المدينة، كتاجر الحرير بيتر بالينغ، والبقّال ياريغ يالس، الذي نشر ريوفيرتز كتابه **قانون الإيمان الكلّيّ** «*Confession of Universal Faith*». في منتصف ستّينات القرن السّابع عشر كان ريوفيرتز من المشاركين في جماعة أمستردام (التي قادها لودفيغ مايروأدريان كورباغ) التي خصّصت لدراسة مخطوطة **علم الأخلاق** لسبينوزا اجتماعاتٍ يوميّةً انعقدت على الأرجح في متجره الذي بات يشبه صالونًا للأفكار اليساريّة، ومن الواضح أنّه أُعجب كثيرًا بالفيلسوف. أمّا سبينوزا فقد وثق بأمانة النّاشر أيضًا. إذ عمل

---

(3) انظر: Manusov-Verhage 2005, 245-246.

(4) Meinsma 1983, 118.

ريوفيرتز وسيطًا لمراسلات سبينوزا؛ حالما غادر سبينوزا أمستردام استعمل عادةً عنوان ريوفيرتز بريدًا، بخاصّةٍ للرّسائل القادمة من الخارج. وكلّما حلّ الفيلسوف في أمستردام يبدو أنّه كان يبيت في منزل ريوفيرتز[5].

كان ريوفيرتز أحد النّاشرين أو الطّبّاعين الذين زاد عددهم عن المئة في أمستردام، وهي المدينة صاحبة السّمعة السّيّئة لإغراق أوروبا بالكتابات السياسية، والدّينيّة، والشّبقيّة الهدّامة بشتّى الألسن[6]. وأزعجت هذه الواقعة السّلطات الهولنديّة، بخاصّةٍ لمّا سبّبت هذه الكتابات، التي غالبًا ما كانت تنتقد الأنظمة الملَكيّة أو السّلطة الكنسيّة، مشكلةً للقوى الخارجيّة (خصوصًا في إنكلترا وفرنسا)، وذلك من خلال إثارتها النّزعات الدّيمقراطيّة أو نشرها الأفكار الدّاعية إلى حرّيّة التّفكير. وعلى مرّ القرن السّابع عشر اتّخذت هذه السّلطات جهودًا مختلفةً للسّيطرة عمّا صدر من دور نشر الجمهوريّة الهولنديّة، ولكنّها لم تكن جهودًا ناجحةً في معظمها.

في أواخر القرن السّادس عشر، لم يكن ممكنًا نشر كتابٍ أو منشورٍ في مقاطعة هولندا من دون إذن مجلس المقاطعة. وكان لا بدّ أن يُطبع هذا «الامتياز» في الكتاب نفسه بعد مراجعة محتواه والموافقة عليه[7]. في العقود الأولى للقرن السّابع عشر، أصبح مجلس المقاطعات العامّ مهتمًّا أكثر بالكتب التي ستثير مشكلاتٍ «في الشّؤون الكنسيّة والسياسية»، وانتهى الأمر بإقرار مرسوم 1615 الذي توجّه إلى تشجيع مجالس المقاطعات والبلديّات إلى المشاركة في الرّقابة الوقائيّة للكتب المهينة.

ولكنْ، سنة 1650 مع ازديادٍ في عدد الكتابات والمنشورات المعدّة للنّشر، حيث نُشرت كتبٌ كثيرةٌ من دون إرفاق إذنٍ مسبقٍ للموافقة الرّسميّة

(5) Meinsma 1983, 276.

(6) انظُر: Israel 2001b.

(7) راجع دراسة غرونفلد (Groenveld 1987) في الرّقابة على الكتب في الجمهوريّة الهولنديّة في القرن السّابع عشر.

على نشرها، لم يستطع مجلس مقاطعة هولندا ولا المجلس العامّ على الالتحاق بسرعة الطّباعة، فكفّا عن مطالبة النّاشرين بتقديم المخطوطات للموافقة عليها قبل النّشر. هكذا، اكتفى الطّبّاعون بتسجيل مهنتهم في الإدارات المحلّيّة، وبإدلاء قسَمٍ يعدون فيه بتسليم الكتابات المشبوهة التي أُرسلت إليهم التي قد تشكّل برأيهم خطرًا على الدّولة أو التّقوى فيها. إنّ التّحكّم بالمطابع في الجمهوريّة الهولنديّة في النّصف الثّاني من القرن عينه كان مسألةً لامركزيّةً عمومًا، حيث أوكل المجلس العامّ سلطته إلى مجالس المقاطعات الفرديّة لإدارة الأمور، وبدورها تخلّت مجالس المقاطعات عن هذه المهمّة وأوكلتها إلى المدن والبلدات لمراقبة النّاشرين المحلّيّين فيها. نتيجةً لذلك، ظهر خللٌ كبيرٌ في الجمهوريّة في تطبيق الرّقابة، سواءٌ أطُبّقت الرّقابة قبل النّشر أم بعده. فما قُمع نشره بشراسةٍ في غرونينغن، سهُل تداوله في أمستردام أو لايدن.

لمّا سلّم سبينوزا مخطوط كتابه إلى ريوفيرتز سنة 1669، كانت الجمهوريّة الهولنديّة، وبخاصّةٍ مقاطعة هولندا، تعيش حقبة حرّيّة الطّباعة، ولكنّها حتمًا لم تكن حرّيّة مطلقةً في نشر أيّ شيءٍ. وفي السّنوات العشر اللّاحقة، منعت السّلطات المدنيّة تداول ما يزيد على ثلاثينَ كتابًا أو منشورًا، وهو الرّقم الثّاني بين الأرقام الأعلى في عقدٍ واحدٍ منذ ثورة هولندا سنة 1580[8]. وكانت لأوصياء أمستردام حدودهم، حيث خضعوا للضّغط السّياسيّ من المراكز العليا أحيانًا والتّأثير الكنسيّ المحلّيّ أحيانًا أخرى.

وقد أيقن ريوفيرتز بصفته تاجرًا محنّكًا على مرّ السّنين حاجة اتّخاذه حذره، بخاصّةٍ بعد أنواع الكتب التي نشرها. وفي مرحلةٍ معيّنةٍ، اضطُرّ إلى إنكار ارتباطه بكتابٍ محدّدٍ، على الرّغم من واقعة كون الكتاب حمل اسمه بصفته ناشرًا على صفحة الغلاف. وكانت السّلطات الدّينيّة متيقّظةً

(8) راجع جدول الأرقام في غرونفلد (Groenveld 1987, 74).

عند صدور كتاباتٍ قد تهدّد رفاهيّة رعيّتها الرّوحيّة، وقد راقبت عن كثبٍ ريوفيرتز. إذ كتب عنه مجمع أمستردام الكنسيّ في مارس 1669 الآتي:

«سمعنا أنّ كتابات عددٍ من السّوسينيّين قد طُبعت دفعةً واحدةً في ستّة أو سبعة مجلّدات، وأصبح شراؤها متوفّرًا في المدينة. وقد علم المجلس بأسفٍ عميقٍ عن سير هذه الهرطقة المجدّفة مرفوعةَ الرّأس تكبّرًا حيث طالب بمقاومتها قدر المستطاع. لذا، وجب اتّخاذ تحقيقاتٍ دقيقةٍ في هويّة المؤلّفين، والوسائل التي طُبعت وبيعت من خلالها هذه الأعمال، والمعلومات المفيدة لتحديد الخطوة التّالية التي يجب اتّخاذها لوضع تقريرٍ محكمٍ. ونودّ تسليط الانتباه على متجر يان ريوفيرتز في شارع ديرك فان أسنستيغ»[9].

وفي نهاية الأمر، تمّت مراقبة هذا المتجر، وتلقّى المجلس الكنسيّ بعد عدّة أسابيعَ تقريرًا مفاده «لوحظ وجود عددٍ من الأشخاص من شتّى المذاهب خارجًا من متجر يان ريوفيرتز حيث تفاتح محادثاتٍ منفردةً»[10].

ولكن، وُجدت طرقٌ للالتفاف حول الحرس الكلفينيّ في أمستردام. فالأوصياء الأكثر ليبراليّةً، بخاصّةٍ في مرحلة الحرّيّة الحقّة، غالبًا ما استطاعوا مقاومة الضّغوط التي فرضها عليهم الإكليروس الذين رغبوا في منع تداول كتابٍ أو معاقبة كاتبٍ. إذ غضّوا الطّرف عن الكتب أو المناشير التي اعتبرها عناصر المجتمع الأكثر تشدّدًا هدّامةً دينيًّا أو أخلاقيًّا، أو ماطلوا في حالة الكتاب المنشور المجهول المؤلّف بادّعائهم جهل هويّته، حتّى لو لم تُثرْ أسئلةٌ حوله. (تمثّل جزءٌ من مشكلة كورباغ **بوضع** اسمه على صفحة الغلاف) وعلى الرّغم من ذلك، لم يكن ليعرف أحدٌ نوع الرّدّ الذي قد يلقاه الكتاب في السّنة الواحدة، نظرًا إلى التّغيّر الدّائم في التّحالفات

(9) Meinsma 1983, 275-276.

(10) Meinsma 1983, 276.

الهولنديّة الخارجيّة والسّياسات المحلّيّة، كذلك في تأثير البريديكانت المتأرجح.

في هذه البيئة السياسية المتقلّبة وغير المتوقّعة تمامًا كالطّقس الهولنديّ، لم يكن ليخاطر مؤلّف **الرّسالة اللاهوتية السياسية** ولا ناشرها. ولحسن الحظّ عرف ريوفيرتز تمامًا كيف يأخذ حذره في طريقة نشره عوضًا عن محتوى ما سينشره.

***

صدرت النّسخُ الأولى من الرّسالة في أوائل يناير 1670، ولعلّها صدرت من مطبعة بيتر أرنس «Pieter Arentsz» الذي بدأ تعاونه مع ريوفيرتز سنة 1669[11]. ولم يحمل عنوان **الرّسالة** اسم مؤلّفها تجنّبًا للتّغريم، أو لتقديم عذرٍ للسّلطات البلديّة (في أسوأ الحالات) حينما تحثّها القيادة البروتستانتيّة على محاكمة الجهات المسؤولة عند إدراكهم هويّتها. علاوةً على ذلك، أُدرج مكان نشرها على نحوٍ خطأٍ وهو مدينة هامبورغ بدلًا عن أمستردام، أمّا اسم النّاشر فوُضع «هنريكوس كونراهت» «Henricus Künraht». (كما طُبع على صفحة الغلاف اقتباسٌ من رسالة يوحنّا الرّسول الأولى: «بِهذا نَعرِفُ أَنَّنا نَثبُتُ فيهِ وَهُوَ فينا: أَنَّهُ قَدْ أَعْطَانا مِنْ رُوحِهِ». (4:13)).

كان «كونراهت» أو هاينريخ كونرات «Heinrich Künrath» عالم خيمياء ألمانيًّا وعضوًا في جماعة الصّليب الورديّ «Rosicrucians» في النّصف الثّاني من القرن السّادس عشر. وعلى الرّغم من كونه شخصيّةً مغمورةً

(11) هذا اقتراح ماسونوف فيرهاغ (Manusov-Verhage 2005, 238). أمّا في ما يخصّ طباعة الرّسالة فانْظُرْ: Gerritsen 2005. يشير غيريتسن إلى أنّ النّاشر شخصٌ يُدعى يوهانّس فان سومّرن «Johannes Van Sommeren»، بينما يعتبر ماينسما (Meinsma 1983, 276) وبامبرغر (Bamberger 2003) أنّ النّاشر كان كريستوفل كونراد «Christoffel Koenraad» المطلّ محلّه على قناة إيغلنتيسغراخت «Egelentiersgracht»، معتمدَيْن في ذلك على التّقرير الذي أورده كوليروس «Colerus».

في التّاريخ فإنّ أعماله كانت معروفةً في القرن السّابع عشر، كما شاعت شعبيّتها لمّا تجدّد الاهتمام بالخيمياء «alchemy»[12]. وفي طبعات **الرّسالة** اللّاحقة، خصوصًا تلك التي ألحقت بها أعمالٌ أخرى (والتي شملت كتاب ماير **الفلسفة مؤوّلة النّصّ المقدّس**) استبدل ريوفيرتز باسم كونراهت أسماءً مستعارةً مختلفةً، ومنها «ياكوبوس باولي» «Jacobus Paulli»، و«إيساكوس هيركوليس» «Isaacus Herculis»، و«كارولوس غراتياني» «Carolus Gratiani».

طبعًا، كانت هذه الخطوات كلّها محاولةً لتضليل السّلطات وإبعادها عنهم. عندما نُشر كتاب ماير سنة 1666 ربّما بوساطة ريوفيرتز كانت مدينة النّشر المذكورة «إليفثيربوليس» «Eleutheropolis» [مدينة الحرّيّة] التي عرفها الجميع أنّها أمستردام، لكنّ ريوفيرتز اتّخذ حيطةً أكثر من المعتاد في أثناء طباعته **رسالة** سبينوزا حيث وضع مكان النّشر في مدينة هامبيرغ. لقد أدرك الرّجل أنّ بين يديه عملًا فاضحًا.

نجحت الحيلة مدّةً من الزّمن، على الرّغم من استعمالها حصرًا لدعم حجّة الإنكار للنّاشر، والكاتب، والأوصياء المؤيّدين سرًّا لأفكارها، لكنّها لم تقصد حقًّا خداع أحدٍ زمنًا طويلًا.

ولم يُعرف تحديدًا اليوم الذي أُدرِك فيه أنّ سبينوزا هو مؤلّف الكتاب. كان الدّليل الأوّل المنشور على إدراك هويّة المؤلّف في ربيع 1673 مع صدور كتاب **ديانة الهولنديّين** «*La Religion des Hollandois*» للكاتب جون باتيست ستوب «Jean_Baptiste Stouppe». لقد كان ستوب قسًّا بروتستانتيًّا فرنسيًّا في لندن، ولكنّه دخل الخدمة العسكريّة تحت قيادة أمير كوندي في زمن الاحتلال الفرنسيّ لهولندا. وقد صُدم بما رآه وقرأه أثناء إقامته في الجمهوريّة، وكتابه إدانةٌ للشّعب الهولنديّ على ليونة تقواه

(12) انظُر: Manusov-Verhage 2005, 244-245، وانظُر أيضًا: Singer 1937-1938.

ولامعقوليّة تسامحه مع الاختلافات الدّينيّة. وقد أقلقه خصوصًا غياب جهود اللّاهوتيّين الهولنديّين لمحاربة سبينوزا، «وهو رجلٌ وُلد يهوديًّا... والذي لم يجحد بدينه اليهوديّ ولم يعتنق الدّين المسيحيّ: لذا، إنّه يهوديٌّ سيّئٌ ومسيحيٌّ أسوأ». ويتابع ستوب كلامه عن سبينوزا أنّه «نشر منذ بضع سنوات كتابًا باللّاتينيّة عنوانه **الرّسالة اللاهوتية السياسية** حيث بدت غايته الرّئيسة فيه تدمير الأديان كلّها، خصوصًا الدّيانتين اليهوديّة والمسيحيّة، وإدخال الإلحاد والخلاعة وحرّيّة الأديان كلّها»[13].

ولكنْ تداولت الشّائعات أنّ سبينوزا مؤلّف **الرّسالة** وذلك قبل نشر ستوب كتابه. وما يمكن اعتباره التّيقّن الأوّل المعروف بهويّة الكاتب يعود إلى يونيو 1670 وهو تنبيه فريدريش لودفيغ ميغ «Friedrich Ludwig Mieg» الأستاذ في جامعة هايدلبيرغ حيث نبّه زميلًا أكاديميًّا إلى واقعة أنّ الكتاب ألّفه «سبينوزا اليهوديّ السّابق»، وهو الرّجل نفسه الذي «أمتلكُ كتاب شرحه للفلسفة الدّيكارتيّة على النّهج الهندسيّ»[14]. ولاحقًا، في صيف السّنة عينها من شهر أغسطس كتب يوهان ملكيور «Johan Melchior»، وهو قسٌّ في قريةٍ صغيرةٍ قرب بون «Bonn»، وقد عمل لاحقًا أستاذًا للّاهوت في دويسبرغ «Duisberg»، «تفنيدًا» **للرّسالة** باللّاتينيّة (لم يُنشر حتّى سنة 1671 في أوترخت). وفي رسالةٍ وجّهها إلى صديقٍ «تتضمّن تحظير كتابٍ عنوانه **الرّسالة اللاهوتية السياسية**» قال ملكيور إنّ صاحب هذا الكتاب **اللّادينيّ** شخصٌ يُدعى «زينوسبا» «Zinospa» أو «اكسينوزبا» «Xinospa»، ثمّ أضاف (كما فعل ميغ) أنّه الرّجل نفسه الذي كتب قبل بضع سنوات

(13) Stouppe 1673, 66.
انظُر في بوبكين (Popkin 1995) لمراجعة موقف ستوب من الرّسالة. لكنّ بوبكين قد أخطأ في اعتباره رسالة ستوب سنة 1673 «ردّة الفعل الأولى» على الرّسالة لأنّ ملكيور قد سبقه في نشر «تفنيده» لها سنة 1671.

(14) Freudenthal 1899, doc. III.6, 193.

كتابًا في فلسفة ديكارت[15]. ونحن لا نعرف كيف توصّل ميغ أو ملكيور من بلدهما الألمانيّ إلى هذه المعلومة.

لم يرتبط في الخارج اسم سبينوزا وأسماءُ آخرين (ماير) **بالرّسالة** فحسب. كذلك في صيف 1670، أدرك ساموبل ديماري «Samuel Desmarets»، وهو أستاذٌ في غرونينغن «Groningen» أنّ مؤلّف هذا العمل «الفاضح» كان «سبينوزا، وهو يهوديٌّ سابقٌ ومجدّفٌ، وملحدٌ مُجاهِرٌ»[16]. وفي الوقت نفسه كتب رحّالةٌ ألمانيٌّ في هولندا يدعى يوهان لودفيغ فابريكيوس «Johann Ludwig Fabricius» إلى بارون يوهان كريستيان فون بوينبيرغ «Baron Johann Christian von Boineburg» (ربّ عمل الفيلسوف سبينوزا وراعيه) في ماينتس «Mainz» عن **الرّسالة**. وفي رسالته سأل فابريكيوس عن أصول هذا العمل، وهو الذي يعمل نيابةً عن الأمير النّاخب على بالاتين «elector of Palatine»، إذ سيدعو سبينوزا لاحقًا إلى الانتقال إلى هايدلبيرغ ليعمل أستاذًا فيها، وهي دعوةٌ رفضها الفيلسوف. لقد كان اسم سبينوزا من أسماء المؤلّفين المحتملين التي خلقت شكًّا بارتباطها بالكتاب، ولعلّه أمرٌ سمعه فابريكيوس من السّكّان المحلّيّين في أثناء ترحاله في الجمهوريّة[17]. وفي إبريل سنة 1671، كتب أستاذ علم البلاغة في جامعة أوترخت يوهان غيورغ غرايفيوس «Johann Georg Graevius» مناصر الفلسفة الدّيكارتيّة إلى لايبنيتز عن «هذا الكتاب وعنوانه **الرّسالة اللاهوتية السياسية**»، ومؤلّفه «الذي سار على خطى هوبز كان يهوديًّا يدعى سبينوزا حُرِمَ مؤخّرًا لآرائه المكروهة»[18]. (ويشير هذا أيضًا إلى أنّ لايبنيتز الذي امتلك نسخةً عمّا سمّاه **الرّسالة** «الفاضحة التي يستحال التّسامح معها» عدّة

(15) Meinsma 1983, 279-280.

(16) Israel 2001a, 210.

(17) انظر: Otto 1994, 18-20.

(18) Leibniz 1923-, I.1.142.

أشهر بعد نشرها، عرف في حلول ربيع 1671 أنّ مؤلّفها سبينوزا)[19].

وبغضّ النّظر عن الطّريقة التي توصّل من خلالها غرايفيوس وآخرون إلى إلحاق اسم سبينوزا **بالرّسالة** المجهولة المؤلّف، لا بدّ أنّهم امتلكوا معلوماتٍ كافيةً بحلول نوفمبر 1671. وهذا هو التّاريخ الذي عرّف فيه سبينوزا عن نفسه بأنّه صاحب هذا العمل في مراسلةٍ مع لايبنيتز ردّ فيها على رسالة الأخير التّرحيبيّة. وعادةً ما عُرف سبينوزا بأنّه رجلٌ حذرٌ جدًّا، إذ كُتب على ختمه كلمة «حذِر» «*Caute*»، فقد كشف عن هذه الواقعة لشخصٍ لم يعرفه إطلاقًا، ومن دون تردّدٍ أو تنبّهٍ أنّ لايبنيتز سيُبقي هذه المعلومة لنفسه[20].

ولكن، في الأشهر الأولى من سنة 1670، لا يبدو أنّ ثمّة أحدًا قد عرف مؤلّف هذا العمل الفاضح (ما خلا دائرة أصدقاء سبينوزا الصّغرى)، وهو عملٌ أنكر ألوهيّة الكتاب المقدّس، وأسقط إمكانيّة المعجزات، وساوى بين عناية الله وقوانين الطّبيعة، وأفرغ محتوى رؤى الأنبياء، واختزل الدّين بقانونٍ أخلاقيٍّ بسيطٍ. حتمًا، لم تدرك السّلطات إدراكًا هويّة مؤلّف هذا الكتاب. ولا يذكر أحدٌ من الشّخصيّات الكنسيّة أو المدنيّة شيئًا عن اسم سبينوزا في الأشهر الأولى التي تبعت نشر **الرّسالة**.

كان مجمع كنيسة أوترخت المجلس الكنسيّ الأوّل الذي دقّ ناقوس الخطر عن «ظهور كتابٍ مجدّفٍ وفاضحٍ، وعنوانه **الرّسالة اللاهوتية السياسية في حرّيّة التّفلسف في الدّولة**» وقد لحقت به سلسلةٌ طويلةٌ من المجامع البروتستانتيّة. وحسم أعضاء المجمع رأيهم في الثّامن من إبريل

---

(19) راجع رسالة لايبنيتز إلى توماسيوس في سبتمبر 1670 في (Leibniz 1993, 261). ولكنْ يشير لايركي (Laerke 2008, 96) إلى أنّ لايبنيتز لم يكن متيقّنًا من صحّة مزعم غرايفيوس أنّ سبينوزا مؤلّف الرّسالة. بينما يعتقد غولدنباوم (Goldenbaum 1999) أنّ لايبنيتز عرف مبكرًا هويّة مؤلّفها (سبينوزا) قبل اقتنائه الكتاب.

(20) Ep. 46.

سنة 1670 بأنّ أسياد المدينة الذين اتّخذوا إجراءاتٍ قبل بضع سنوات ضدّ كتب ماير وكورباغ وجب عليهم اتّخاذ «الوسائل الوقائيّة المناسبة» ضدّ هذا الكتاب الجديد. وبعد ثلاثة أيّام، يبدو أنّ مجمع المدينة قد اكتفى أقلّه بالنّتائج الأوّليّة: «لقد تكلّمنا مع أسياد المدينة بشأن الكتاب... ووافقت سيادتهم على وجوب إرساله إلى مجلس المدينة الموقّر»[21]. وسيطر على مجلس مدينة أوترخت آنذاك حزب المقاطعات الأكثرليبراليّةً، وعلى الرّغم من رضوخهم لطلب المجمع الكنسيّ فقد تطلّب تطبيق طلبهم أكثرمن سنةٍ.

بعد شهرٍ من إعلان مجمع أوترخت الكنسيّ موقفه الحاسم، تبعه موقف مجمع كنيسة لايدن البروتستانتيّة:

> «لقد حُسم الأمر، منذ صدور الكتاب الذّائع المعروف وعنوانه **الرّسالة اللاهوتية السياسية** فإنّ محتواه وخلاعته (أو فضاحته) ينبغي إظهارهما أمام أسياد المدينة. وفي سبيل قمع الكتاب ومصادرته توكل على المسؤولين وعلى عضوي البريديكانت القائمينِ مهمّة القيام بذلك».

ونال المجمع الكنسيّ مبتغاه مرّةً أخرى. نجحت اللّجنة المؤلّفة من ثلاثة رجالٍ المتوجّهة نحو مجلس المدينة في دقّ ناقوس الخطر. وبعد أسبوعٍ أمر أسياد المدينة شرطتها بمداهمة المتاجر ومصادرة نسخ **الرّسالة كلّها**[22].

إنّ مواقف مجمعي أوترخت ولايدن تبعتهما مراسيم مشابهةٌ في المجالس الكنسيّة المحلّيّة في هارليم شهر مايو، وفي أمستردام شهر يونيو. وكما رأينا سابقًا رغب مجمع أمستردام بقمع **الرّسالة** تحت تشريعٍ سابقٍ منع إثره مجلس مقاطعة هولندا (إلى جانب مجلسي زيلاند وأوترخت، فضلًا على المجلس العامّ) الكتب «السّوسينيّة» أو تلك الكتب التي اعتُبرت أنّها تسوّق

(21) FW, docs. 88 and 89, I.287-288.

(22) FW, docs. 90-92, I.288-289.

للطّائفة التي ازدهرت تحت اللّاهوتيّ البولّنديّ فاوستوس سوسينوس (1539-1604). وفي منتصف القرن السّابع عشر لم تعد لفظة «سوسينيّ» مرادفةً لمعاداة عقيدة الثّالوث فحسب، بل شملت أيضًا كلّ عقيدةٍ أثارت شكوكًا حول ألوهيّة يسوع وأنكرت العناية الإلهيّة. أجاز مرسوم 1653 الذي أصدرته السّلطات العلمانيّة اتّخاذ إجراءاتٍ صارمةٍ ومؤثّرةٍ ما زالت قيد التّطبيق في أوائل ستّينات القرن السّابع عشر لمّا صودرت مجموعةٌ من الكتب السّوسينيّة «*Sciniaensche Boecken*» من المتاجر (ومنها أعمال ماير وكورباغ). اعتبر قساوسة أمستردام **رسالة** سبينوزا من هذه الفئة، وأملوا في حثّ القادة المدنيّين على منعها بوساطة مبعوثيهما إلى السّينودس الإقليميّ، أي الأخوين فيليبس هويبرتز ولوكاس فان درهايدن اللّذين ناشدا المجلس التّشريعيّ الأقدم.

وفي حلول الصّيف، تدرّجت الأمور من المستويات الكنسيّة البلديّة، إلى الإقليميّة، وصولًا إلى العامّة، فيما تناقشت السّينودسات البروتستانتيّة ما يجب القيام به ردًّا على الشّكاوى التي تلقّتها من المجامع الكنسيّة. وفي يوليو، طلب سينودس لاهاي الإقليميّ من سينودس جنوب هولندا العامّ اتّخاذ طريقةٍ للتّعامل مع **الرّسالة** وأيّ رسائلَ أخرى «تشيد بالوثنيّة والخرافة»[23]. وجد السّينودس العامّ **الرّسالة** «كتابًا فاضحًا ومجدّفًا لم يرَ العالم مثيلًا له وفق معرفتنا، وعليه وجب على السّينودس اتّخاذ أقصى التّدابير ضدّه فورًا». وفي الوقت نفسه، نبّهوا القضاة المحلّيّين وحثّوهم على «قمع وتحريم» طباعة **الرّسالة** و«الكتب الشّبيهة بها كلّها» وتوزيعها.

وعلى هذا النّحو وفي الشّهر عينه أعلن سينودس أمستردام الإقليميّ أنّ **الرّسالة** في محتواها «الفاحش والمكروه» هي «مجدّفةٌ وخطرةٌ»، ثمّ وافق على طلب المجمع الكنسيّ في المدينة بحظر الكتاب وفق تشريعٍ معادٍ

(23) FW, doc. 94, I.290.

للسّوسينيّة سابقٍ ضدّ «نشر الكتب الفاضحة»، وأحال هذه الفكرة إلى سينودس شمال هولندا. وأمام هذا السّينودس قرأ ممثّلو أمستردام مقاطع مختارةً من كتاب سبينوزا (ربّما في ترجمتها الهولنديّة)، ولا شكّ أنّها أثارت استياء الإخوة المجتمعين ونفورهم[24].

وفي أغسطس تقدّم سينودسا شمال هولندا وجنوبها اللّذان «نفرا نفورًا من ذاك الكتاب الفاضح»، وحملا قضيّتهما إلى مجلس هولندا في لاهاي. وعلى الرّغم من صخب عقيرتها المرتفعة لم تمتلك المجالس الكنسيّة سلطةً على اتّخاذ أيّ فعلٍ في الشّؤون المدنيّة. إذ لا يستطيع البريديكانت إيقاف المطابع، ولا أمر الشّرطة بمداهمة المتاجر. وجُلّ ما أمكنهم فعله هو توصية اتّخاذ فعلٍ أو المطالبة به عند السّلطات المدنيّة.

وفي الرّابع والعشرين من شهر مارس سنة 1670، أحال مجلس مقاطعة هولندا المسألة إلى هوف فان هولند «Hof van Holland»، وهي المحكمة القضائيّة الأعلى في المقاطعة. وقد اتّخذت المحكمة وقتًا قبل إصدار حكمها في لاهاي، ولكنْ كانت النّتيجة كما أمَلَت بها السّينودسات، أقلّه في هذه المرحلة الانتقاليّة. وبعد سنةٍ، في السّادس عشر من شهر أبريل 1671، أكّدت المحكمة العليا موقف القساوسة البروتستانت المجتمعين بأنّ **الرّسالة**، إلى جانب كتبٍ مدانةٍ أخرى (ومنها أنطولوجيا كتاباتٍ سوسينيّة)، غير شرعيّةٍ وفقًا لمراسيم سابقةٍ أقرّها المجلس:

> «لقد تفحّصنا بناءً على حثّ عظمتكم النّبيلة [المندوبين إلى مجلس مقاطعة هولندا] محتوى الطّلب الذي نقله ممثّلو سينودسي شمال هولندا وجنوبها. وقد شكوا في ذاك الطّلب كثيرًا من طباعة عددٍ من الكتب المجدّفة مطالبينَ إيقافها، خصوصًا الكتب الآتية: **مكتبة الأخ بولون** «*Bibiotheca Fr. Polon*»، وهي كتابات الذين يُطلق عليهم

(24) FW, doc. 96, I.291-292.

اسم الوحداويّين «unitarians»، وكتاب هوبز المعروف وعنوانه **اللّاوياثان**، وأيضًا كتاب **الفلسفة مؤوّلة النّصّ المقدّس**، وكذلك كتاب **الرّسالة اللاهوتية السياسية**، ويطلبون بوقارٍ عظيم ورغبةٍ كبرى بأن توافق عظمتكم النّبيلة على اتّخاذ العلاج النّاجع والمفيد وفقًا لما تمليه المحكمة العليا، وذلك بمصادرة الكتب الفاضحة المذكورة، بخاصّةٍ الكتاب المجدّف وعنوانه **الرّسالة اللاهوتية السياسية**، وكذلك يطالبون إصدار مرسومٍ رسميٍّ يُقفل بموجبه الباب أمام تصدير هذه الكتب المفسدة للرّوح نهائيًا. بعد ذلك نقدّم إلى عظمتكم النّبيلة في الخامس عشر من هذا الشّهر نصيحتنا التي أبلغناها في الثّاني عشر من شهر ديسمبر 1670 إزاء الكتاب الذي يحمل عنوان **مكتبة الأخ بولون** [الأنطولوجيا السّوسينيّة] والكتاب الآخر الذي يحمل عنوان **اللّاوياثان**، لذا رغبنا في الإشارة إليها في هذه المسألة. أمّا في ما يخصّ الكتابين الآخرين، خصوصًا **الرّسالة اللاهوتية السياسية** التي تتضمّن الكثير من الأفكار المجدّفة، كما لاحظت عظمتكم النّبيلة في المقاطع المقتطفة منها، فيتمثّل موقفنا بأنّ... طباعة هذه الكتب المجدّفة، وتصديرها، وتوزيعها تتناقض مباشرةً مع مرسوم عظمتكم النّبيلة في التّاسع عشر من شهر سبتمبر 1653».

وهكذا، أمرت المحكمة مجلس هولندا بحظر هذه الأعمال رسميًّا بالقانون:

«تجنّبًا لطبع هذه الكتب وتوزيعها وبيعها، ينبغي على عظمتكم من خلال مرسومٍ محدّدٍ منع طباعة الكتب المفسدة للرّوح المذكورة أعلاه واستيرادها، وتوزيعها، وبيعها، وإلحاق أقسى عقوبةٍ بمن يخالف ذلك، وأمر سلطات المدينة باكتشاف المؤلّفين، والطّبّاعين، والمستوردين، والموزّعين. وبعد العثور عليهم يجب اتّخاذ إجراءاتٍ

ضدّهم من دون ليونةٍ وفقًا لما أجازه محتوى المرسوم المذكور وكما تجدونها مناسبًا»[25].

إذن تطالب المحكمة مجلس هولندا بوضع تشريعٍ يتوجّه مباشرةً إلى هذه الكتب المنشورة حديثًا. (تمثّلت موضوعات شكواهم، كما في حالة كتاب **اللّاوياثان**، بالتّرجمتين اللّاتينيّة والهولنديّة). يبدو أنّ القضاة اعتقدوا أنّ هذه المقاربة ستكون أكثر تأثيرًا، عوضًا عن الاعتماد على قانونٍ عمره ثمانية عشر عامًا قد يعترض عليه المرء بأنّه لا يشمل تمامًا القضايا الجديدة.

ولكن، ما بدا مجلس هولندا متحمّسًا لتأدية مهمّته (ومجلس وستفريزلاند «Westfriesland» أيضًا). وفي وفي الرّابع والعشرين من شهر إبريل توصّل مندوبوه إلى خلاصةٍ مفادها أنّ التّذكرة «*missive*» (memo) التي أوصتها المحكمة لا بدّ «أن تتفحّصها وتدرسها» لجنةٌ معيّنةٌ تضمّ «الرّجال المحترمين من لايدن، وأمستردام، وبودا، وروتردام، وألكمار، وهورن،» ومنهم يوهان دي فيت نفسه (فضلًا على بعض أعضاء المحكمة)[26].

لقد كان تكتيكًا تقليديًّا في المماطلة. وعوضًا عن إصدار قانونٍ جديدٍ كما طالبت السّينودسات ومحكمة العدل العليا فقد اكتفوا بإحالة السّؤال إلى لجنةٍ أخرى. كان مجلس مقاطعة هولندا يجرّ رجليه مماطلةً. وربّما رأى أعضاؤه الأوصياء هذا التّشريع القامع تهديدًا على سلام الجمهوريّة وأخطر من الكتب المجدّفة، فتردّدوا في تطبيق الرّقابة على المنشورات. أو لعلّهم لم يرغبوا في تسليط الضّوء على هذه الكتب من خلال إصدار مراسيمَ عامّةٍ على الرَّغم من تفهّمهم الهواجس الدّينيّة[27]. لا يتّضح لنا إلى أيّ مدى دي فيت، الذي ما يزال المتقاعد الأكبر في مقاطعة هولندا وشاغرًا أقوى منصبٍ في الجمهوريّة فعليًّا، كان مسؤولًا شخصيًّا عن حماية **الرّسالة** من

(25) FW, doc. 98, I.293-294.

(26) FW, doc. 99, I.295.

(27) وهذا هو السّبب الذي اقترحه إزرايل (Israel 2001a, 277).

الإدانة القانونيّة. ونظرًا إلى وضعه السّياسيّ المتدهور من غير المرجّح أنّه سيخاطر إلى حدّ حماية كتابٍ كان موضوع إدانةٍ كنسيّةٍ جامعةٍ، خصوصًا أنّ أخصامه الأورانجيّين اعتبروه قائدًا غير كُفءٍ، بل خائن لوطنه[28].

وفي نهاية صيف 1672، بعد الاحتلال الفرنسيّ لهولندا كان دي فيت قد توفّي، إذ قتله غوغائيّون غاضبون قتلًا وحشيًّا. وفي هذه الأثناء، فيما لا تزال اللّجنة التي عيّنها المجلس تتناقش أو تتجادل على ما يجب القيام به إزاء **الرّسالة**، بدأ صبر القساوسة ينفذ بعد سنتين تقريبًا منذ إصدار المجالس الكنسيّة حكمها. لقد كتب سابقًا مندوبو سينودوسي شمال هولندا وجنوبها مباشرةً إلى دي فيت يسألونه عن موقفه «بعريضةٍ ملحّةٍ» أُلحقت بها مقتطفاتٌ من **الرّسالة** كي يدفعوا المجلس البطيء الفعل للتّصرّف. أمّا الآن فهم مستعدّون إلى تخطّي المسار القانونيّ كلّه، والتّطلّع إلى القضاء والقضاة المحلّيّين لتولّي المسألة. وفي يوليو أسف سينودس جنوب هولندا أن «ليس هناك مرسوم قد وصل» من لاهاي، ثمّ «خلُص إلى أنّ هذه المسألة لا يجب أن تُحال في هذا الوقت إلى المقاطعة، إنّما وجب مراجعتها عند محكمة هولندا أو القضاة»[29].

وإنْ يئست السّينودسات العامّة، فالمجامع المحلّيّة والسّينودسات الإقليميّة باتت على شفير فقدان صوابها. أمّا مجمع أمستردام الإقليميّ الذي توجّس ممّا اعتبره التّأثير الهدّام **للرّسالة** على روحانيّة عامّة النّاس وأخلاقهم، فشكا في يوليو 1672 أنّه «جهد بشتّى الوسائل، وفعل ما استطاعه لإثارة الرّعب في نفوس الرّجال» من «التّعاليم المكروهة والمجدّفة» في الكتب التي «تدمّر الرّوح»، خصوصًا «كتاب **الرّسالة اللاهوتية السياسية** الأشدّ جحودًا بالله». وهذا العمل إلى جانب كتابات هوبز وماير مسؤولٌ عن

(28) يقترح إزرايل (Israel 1996) أنّ «تردّد مجلس مقاطعة هولّندا في إصدار مرسومٍ جديدٍ... يعود على الأرجح إلى تراخي دي فيت في الموضوع» (10).

(29) FW, doc.103, I.299.

«التّعدّيات التي تهزّ السّماوات، وعن التّجديف باسم الله، والكفر، واللّعن، وتعيير حفظ السّبت، وانتهاك الحرمات، وازدراء الدّين، والدّناءة، وما شابهها». وهذه الاضطرابات «لن تندثر قريبًا، بل تزداد يوميًّا حيث سيُنزل العليّ غضبه من السّماوات؛ وسبق أن نزل على بلادنا مظهر غضبه». إنّ أعضاء السينودس الإقليميّ يتسوّلون حلًّا لهذه الكتابات الهدّامة، فنفاد صبرهم واضحٌ في هذه التّقارير المذكورة، ولكن لا يبدو أحدٌ متّخذًا إجراءً حيال هذه المسألة[30].

إنّ جهود رؤساء الكنائس المحلّيّة والبلديّات سعت إلى حلٍّ مباشرٍ من خلال السّلطات المدنيّة المحلّيّة بعد أن يئست من انتظار اتّخاذ خطواتٍ من المجلس، فلاقت نجاحًا. وفي سبتمبر سنة 1671، أفاد سينودس أوترخت الإقليميّ أنّ مجلس البلدة قد تجاوب مع مطلبهم. «وصودرت الرّسالة **اللاهوتية السياسية**»[31]. وبعد سنةٍ في أغسطس 1672، تقرّب مندوبو سينودس شمال هولندا من متقاعد لايدن، وهو رجلٌ يدعى بورغرسديك «Burgersdijck» آملين في إقناعه بفعل شيءٍ في بلدته. وقدّموا إليه مقاطعَ مقتطفةً من **الرّسالة**، ثمّ «وعد بتأدية واجبه في هذه المسألة حتّى يتوصّل إلى نتيجةٍ حميدةٍ فيها»[32]. وبعد سنةٍ، أعاد بورغرسديك مراسلة السّينودس كاتبًا (وفقًا لما أخبر ممثّلو السّينودس زملاءهم): «لقد اتُّخِذت تدابير كثيرةٌ في ما يخصّ» **الرّسالة اللاهوتية السياسية**. كما شرح أنّه ومسؤولين آخرين «قد انشغلوا بمسائلَ أخرى، حيث لم يستطيعوا إلى حدّ الآن تنفيذ مهمّتهم». ويختتم الممثّلون تقريرهم بالآتي: «أمّا الآن فهو يهمّ القيام بواجبه»[33]. وبمعنى آخر ليست ملاحقة الكتب من أولويّات المتقاعد، ولكنّه

(30) FW, doc. 104, I.300.
(31) FW, doc. 101, I.298.
(32) FW, doc. 105, I.301.
(33) FW, doc. 113, I.311.

سيبحث بما يستطيع فعلَهُ.

وكما حاجّ جوناثان إزرايل يدلّ هذا على أنّ «قمع **الرّسالة** استُكمل رويدًا رويدًا على مستوًى محلّيٍّ منذ البداية»[34]، على الرّغم من بطء جهود حظر الكتاب على مستوى المقاطعة أو الجمهوريّة. ففي تلك المدن الهولنديّة حيث استعدّ القضاء والشّرطة إلى التّعاون مع السّلطات البروتستانتيّة، سيصعب العثور على نسخةٍ من **الرّسالة** أقلّه على رفوف بائعي الكتب المحلّيّين[35].

إنّ نجاح الرّقابة على المستوى البلديّ ظاهرٌ في واقعة أنّ ريوفيرتز بعد نشره طبعتين لاتينيّتين (في 1670 و1672) تحت عناوينَ مجهولةٍ وواضحةٍ بدأ باتّخاذ وسائلَ أكثر دهاءً. وفي سنة 1673، جمع **رسالة** سبينوزا مع كتاب ماير **الفلسفة مؤوّلة النّصّ المقدّس** في مجلّدٍ واحدٍ، وهذه المرّة احتوت صفحة الغلاف عنوانين واسمَي مؤلّفين كاذبين، فضلًا عن اسم النّاشر المزيّف. وظهرت إحدى الطّبعات المشتركة تحت عنوان «*Opera Chirurgica Omnia*» **(الأعمال الكيميائيّة الكاملة)** لفرانشسكو هنريكز دي فيلاكورتا «Francisco Henriquez de Villacorta»، وهو طبيبٌ، وقد طُبعت بإذنٍ من ملك إسبانيا شارل الثّاني «King Charles II»، وطبعها في أمستردام «ج. بولي» «J.Paulli». وربّما توجّهت هذه الطّبعة إلى القرّاء القاطنين في هولندا الإسبانيّة. وحملت الطّبعة الأخرى عنوان «*Danielis Heinsii P. P. Operum Historicum Collectio*» **(مجموعة أعمال دانيال هاينسيوس التّاريخيّة)**، وقد كان هاينسيوس «Heinsius» مؤرّخًا وعالمًا كلاسيكيًّا هولنديًّا معروفًا في النّصف الأوّل من القرن السّابع عشر.

---

(34) Israel 1996, 10.

(35) يصرّ إزرايل (Israel 1996) على أنّ «الرّسالة اللاهوتية السياسية لم يتداولها النّاس بحرّيّةٍ، كما لم تكن متاحةً للبيع في المقاطعات المتّحدة، حتّى في الأشهر الأولى بعد نشرها، على الرّغم من واقعة أنّ مجلس مقاطعة هولندا لم يحظّرها رسميًّا حتّى تاريخ يوليو 1674» (10-11).

أمّا صفحة غلاف النّسخة الثّالثة فحملت عنوان الأعمال الطّبّيّة الكاملة لفرانشيسكو ديلي بو سيلفيوس «Francisco dele Boe Sylvius»، وهو «طبيبٌ مشهورٌ عند الهولنديّين».

ومع اتّخاذ سبينوزا وريوفيرتز هذه الخطوات الجديدة الحذرة، دخلت الرّسالة عالم الأدب السّرّيّ «clandestine literature»[36].

وأخيرًا في ديسمبر 1673، أعطى مجلس مقاطعة هولندا مبتغى البريديكانت ردًّا على توصية المحكمة العليا. ويبدو أنّ القشّة التي قصمت ظهر البعير كانت هذه المجلّدات المجمّعة على نحوٍ كاذبٍ، فشرعت السّلطات المدنيّة في تدقيق الكتب المجهولة المؤلّف.

«إنّ مندوبي مدينة لايدن إلى مجلس هولندا يعلنون باسم زملائهم ونيابةً عنهم أمام هذا الجمع معرفة زملائهم مؤخّرًا بنشر الرّسالة اللاهوتية السياسية وكتاب الفلسفة مؤوّلة النّصّ المقدّس في مجلّدٍ واحدٍ في هذه البلاد. وقد جُمعا تحت عنوانين كاذبين، ويحمل أحد المجلّدات عنوان ***Francisco de le Boe Sylvii Opera Medica omnia***... **فيما يحمل الآخر عنوان** ***Danielis Heynsii P. P. Operum Historicorum Collectio***... **ويطالبون باتّخاذ عظمتكم النّبيلة إجراءاتٍ فوريّةً وتنفيذها، حيث يمكن من خلالها مناهضة هذه الأشكال من الخداع. وكذلك، بعد التّشاور اتّفق الزّملاء بأن يخلصوا إلى... وضع مرسومٍ عن الطّريقة التي يجب اتّباعها لمواجهة هذه الحيل المذكورة وأشكال الخداع الأخرى في نشر الكتب المحرّمة واللّادينيّة التي تنزع إلى أن تحمل عناوينَ كاذبةً. وفي الوقت نفسه يجب إبلاغ رئيس المحكمة ومستشاريها كي يستطيعوا إصدار أمرٍ**

(36) لمراجعة دراسةٍ في تاريخ طبعات الرّسالة انظر Kingma and Offenberg 1977، وكذلك Israel 2001a, 279-283.

لمصادرة الكتابين المذكورين أعلاه فورًا وقمعهما حيثما وجدا في هذه المقاطعة»[37].

وبعد ستّة أشهُر في يوليو 1674، سلك مستشارو المحكمة مسار مجلس هولندا.

«بعد اطّلاعنا على محتوى هذه الكتب لم نرَها تقوّض تعاليم الدّيانة المسيحيّة البروتستانتيّة الحقّة فحسب، بل تغرقها أيضًا بالتّجديف على الله، وصفاته، وثالوثه، وعلى ألوهيّة يسوع المسيح ورسالته الحقّة، وكذلك على العقائد الجوهريّة في الدّيانة المسيحيّة الحقّة، وضمنًا مرجعيّة النّصّ المقدّس، حيث تزدريها كلّها وتُدخل الشّكّ في العقول الضّعيفة غير السّويّة، وهذا ما يتعارض مباشرةً مع المراسيم والأحكام التي أُصدرت مرارًا في هذه البلاد. هكذا، وقايةً من هذا السّمّ المؤذي، وحمايةً من التّضليل، حكمنا أنّ واجبنا يقتضي إدانة هذه الكتب المذكورة أعلاه وإعلانها مجدّفةً ومؤذيةً للرّوح، وطافحةً بآراء خطرةٍ لا أساسَ لها، وبكفرٍ يؤذي الدّين الحقّ والعبادة الحقّة. لذا، نحرّم على كلّ شخصٍ طباعة هذه الكتب وما شابهها، أو تجميعها، أو بيعها، إمّا مزادًا وإمّا بوساطة أيّ وسيلةٍ أخرى، وذلك تحت العقوبة التي أقرّها مرسوم البلاد، خصوصًا مرسوم التّاسع عشر من شهر سبتمبر 1653. ونضيف أنّ كلّ من يهمّه هذا الأمر عليه أن يلتزم به ويجب إعلان هذه الوثيقة وإبرازها في كلّ مكانٍ بصفتها مسموعةً وباللّغة نفسها».

هكذا أصبحت **الرّسالة اللاهوتية السياسية** لسبينوزا محظورةً رسميًّا في الجمهوريّة الهولنديّة.

ظهر مرسوم المحكمة تحت اسم وليام هندريك «Willem Hendrik»

(37) FW, doc. 115, I.313.

الذي («بنعمة الله») كان أمير أورانج ونارساو، وأصبح الآن يُعرف باسم وليام الثّالث «Willem III» ويشغر منصب أمين المدينة في هولندا والمقاطعات الأخرى (وسيصبح لاحقًا ملك إنكلترا). انتهت مرحلة الحرّيّة الحقّة، واختفى دي فيت، وأصبح حزبه في موقعٍ ضعيفٍ، قلّت العقبات أمام القساوسة البروتستانت المتشدّدين الذين رغبوا في التّحكّم بحياة الجمهوريّة السياسية والفكريّة. إنّها النّهاية التي خافها سبينوزا وحذّر منها في **الرّسالة**.

اعتُبر اللّيبراليّ دي فيت حاميًا سبينوزا. وذهب بعض نقّاده إلى حدّ اعتباره شريكًا متآمرًا مع سبينوزا أو حتّى شريكًا مؤلّفًا معه. وتظهر ملاحظةٌ في فهرس الكتب التي قيل إنّها وُجدت في مكتبة دي فيت. وقد نشرها أحد أعداء الأخير تحت منشورٍ مجهولٍ، حيث قصدت لائحة الكتب إظهار الشّخصيّة المجرمة للمتقاعد الأكبر الرّاحل. إذ نعثر إلى جانب الكتاب «رقم 33»، أي **الرّسالة اللاهوتية السياسية**، على الملاحظة الآتية: «صُنِعَ في جهنّم [بقلم] اليهوديّ المرتدّ بالتّعاون مع الشّيطان، ونُشر بعلم السيّد يان وموافقته»[38].

***

وربّما ما أزعج سبينوزا أكثر من ردّة فعل المجالس الكنسيّة الهولنديّة التي لعلّه توقّعها، كان هجومات المثقّفين المحلّيّين والأجانب. إذ عبّر لاهوتيّو الجامعات وفلاسفتها في مراسلاتهم وكتبهم المنشورة عن رأيهم السّلبيّ القاسي من **الرّسالة**. وتصاعدت هذه الآراء من الأماكن التي خال سبينوزا أنّها ستؤيّد طرحه.

وسرعان ما ظهرت المراجعات الأولى للكتاب في الخارج بعد نشره[39]. ففي

(38) FW, doc.106, I.302.

(39) أمّا سبب ذلك، كما أشار ماينسما (Meinsma 1983)، فيعود إلى واقعة أنّ ريوفيرتز صدّر معظم نسخ الكتاب إلى الخارج كي يحتفظَ في متجره بعددٍ قليلٍ خوفًا من اتّهام السّلطات له =

مايو 1670، ثار اللّاهوتيّ الألمانيّ ياكوب توماسيوس «Jakob Thomasius» غاضبًا على كتابٍ حديثٍ نُشر مجهول المؤلّف، وكتب «التّفنيد» الأوّل المنشور **للرّسالة** بعنوان *Adversus anonymum de libertate philosophandi* (**ضدّ المؤلّف المجهول في حرّيّة التّفلسف**)، حيث زعم فيه أنّ صاحبها ملحدٌ وعمله «وثيقةٌ لا ربّ لها»، وينبغي حظرها في الدّول كلّها. أمّا تلميذ توماسيوس السّابق لايبنيتز فكتب إلى أستاذه في لايبتزيغ مهنّئًا إيّاه على الطّريقة التي

«تعاملتَ فيها مع الرّسالة الفاضحة في حرّيّة التّفلسف التي يستحال التّسامح معها على نحوٍ تستحقّه. لا يبدو أنّ المؤلّف يلزم نفسه بسياسة هوبز فحسب بل بديانته أيضًا.... فلا جديد في هذا النّقد المنمّق للنّصّ المقدّس الذي سطّره هذا الرّجل المجدّف إلّا وقد زرع بذوره هوبز في فصول **اللّاوياثان** كلّها»[40].

كتب لايبنيتز هذه الرّسالة في أوكتوبر 1670، وذلك قبل سنةٍ من مراسلته سبينوزا مباشرةً حيث سعى إلى إقحام نفسه بزملائه الهولنديّين الفلاسفة معبّرًا عن إعجابه بـ«إنجازات» الأخير (على الرّغم من علمه بوساطة غرايفيوس أنّ سبينوزا هو مؤلّف **الرّسالة**، أو ربّما بسبب إدراكه هذه المعلومة)[41].

أمّا في هولندا فهناك فان بلينبورغ، وهو التّاجر المحبّ للفلسفة والوصيّ الذي دعا سنة 1665 سبينوزا إلى شرح مبادئ فلسفته. وبعد تسع سنواتٍ من مراسلاتهما (ولقائهما القصير) كتب فان بلينبروغ تعليقه الخاصّ على **الرّسالة**. إذ شكا في «**حقيقة الدّيانة المسيحيّة ومرجعيّة النّصّ**

= بنشرها، حيث توجّه أصابع الاتّهام إلى هامبرغ (279). راجع دراسة إزرايل (Israel 2010) للاطّلاع على مواقف المثقّفين الهولنديّين المبكرة من الرّسالة.

(40) Leibniz 1923-, II.1(2).106.

(41) Ep. 45.

المقدّس مؤكّدتانِ ضدّ حجج الكافر، أو تفنيدٌ للكتاب المجدّف الذي عنوانه الرّسالة اللاهوتية السياسية» *The Truth of the Christian Religion and the Authority of Holy Scripture Affirmed Against the Arguments of the Impious, or A Refutation of the Blasphemous Book Titled Theological-Political Treatise* أنّ «هذا الكتاب الإلحاديّ الطّافح بالأفكار المكروهة والآراء المصنوعة في جهنّم يجب أن ينبذه كلّ عاقلٍ، بل كلّ مسيحيٍّ»[42].

لم تنطلق الهجومات من الجانب المحافظ في السّياسة والدّين فحسب، بل انضمّ إليها الرّيمونسترانت والكوليغيانت، وهما الطّائفتان اللّتان كانتا في موضعٍ خطرٍ في مستقبل التّسامح الدّينيّ في الجمهوريّة. إذ وضع جايكوب باتلير «Jacob Batelier» وهو قسٌّ ريمونسترانتيٌّ في لاهاي، كتابه الذي هاجم فيه **الرّسالة** تحت عنوان «*Vindiciae Miraculorum*» (دفاعًا عن المعجزات)، وذلك قبل وفاته سنة 1670 (نُشر الكتاب في السّنة اللّاحقة)، فيما كتب يوهانس بريدنبورغ «Johannes Bredenburg»، وهو رجل أعمالٍ كوليغيانتيٌّ من روتردام ذو نزعاتٍ ديكارتيّةٍ، **تفنيده للرّسالة اللاهوتية السياسية** *Enervatio Tractatus Theologico-Politici* سنة 1675. فما أزعج باتلير الذي اعتبر سبينوزا ملحدًا عازمًا على إفساد الآخرين، هو الطّريقة التي قوّضت فيها الحتميّة السّببيّة في **الرّسالة** الحرّيّة الإلهيّة والبشريّة، وأسقطت ظهور العناية الإلهيّة بوساطة المعجزات. أمّا بريدنبورغ فقد اعترض اعتراضًا على تصوّر سبينوزا لله (أقلّه تبعًا لما استطاع استيعابه من **الرّسالة**)، وكذلك على تأويله النّصيّ، كما اعترض، كباتلير (وكثرٍ آخرين)، على الحتميّة أو «الجبريّة» «fatalism» التي تتوسّط صلب تفسيره للمعجزات. وعلاوةً على ذلك، حاجّ الأخير أنّ اختزال سبينوزا

(42) FW, I.138.

للدّين بمسلّماتٍ أخلاقيّةٍ ونفيه أنّ الأوامر الإلهيّة حاملةٌ قيمةً صدقيّةً أصيلةً يؤذيان الدّيانة الحقّة وعبادة الله[43].

وما يثير السّخريّة أنّ الخصم الأوّل **للرّسالة** كان فرانز كويبر «Frans Kuyper»، وهو السّوسينيّ الذي جمّع كتاب *Bibliotheca Fratrum Polonorum* (**مكتبة الإخوة البولّنديّين**) الذي غالبًا ما أدين مع **الرّسالة**. هذا القسّ الرّيمونستراتنيّ السّابق الذي بات كوليغيانتيًّا وناشر أعمالٍ راديكاليّةٍ في أمستردام ونوتردام هاجم بشراسةٍ الكتاب واصفًا إيّاه بـ«الإلحاديّ». وإذا كان هذا الفعل تصرّفًا يائسًا لحفظ الذّات قصد به الأخير إبعاد منشوراته عن كتاب سبينوزا فمن غير المرجّح أنّه نجح فيه[44]. لقد نشر كويبر علنًا أنطولوجيا سوسينيّةً خلافًا لتشريع 1653. هكذا، لم تكمن المشكلة بارتباط كتابه **برسالة** سبينوزا إنّما بكون كتاب سبينوزا مرتبطًا به!

وحتّى الأفراد الذين اعتبرهم سبينوزا أصدقاءه الدّائمين انقلبوا عليه بعد قراءتهم **الرّسالة**. استحصل أولدنبرغ على نسخةٍ من «رسالةٍ في النّصّ المقدّس» بعد نشرها. ولا شكّ أنّه تحمّس لمطالعة الكتاب الذي أخبره سبينوزا عن شروعه به قبل بضع سنوات حيث تطرّق فيه إلى «آرائي في النّصّ المقدّس»[45]، فمن الواضح أنّ محتوياته قد أقلقته. وعلى الرّغم من أنّ الرّسالة التي وجّهها أولدنبرغ إلى سبينوزا، حيث عبّر فيها عن موقفه الأساسيّ، لم تعد موجودةً، فلا بدّ أنّها كانت قاسيةً جدًّا، إذ سيتطلّب الأمر خمس سنواتٍ قبل شروع الأخير في مراسلة سبينوزا، وذلك برسالةٍ اعتذر فيها عمّا دعاه حكمه «المبكر» على الكتاب. ولكنْ يتّضح أنّ أولدنبرغ، وهو

---

(43) راجع نقد بريدنبورغ لسبينوزا في: Van Bunge 1989، وفي Van Bunge 1995، وكذلك في Scribano 1995.

(44) Israel 2001a, 348-349.

(45) Ep. 30.

رجل علمٍ ناصر فلسفة الطّبيعة الجديدة، ما يزال قلقًا بأنّ **الرّسالة** «تنزع إلى تهديد الدّين»، خصوصًا «تلك [المقاطع] التي تبدو أنّها تتطرّق فيها إلى الله والطّبيعة على نحوٍ مبهمٍ حيث يعتبر الكثير من النّاس أنّك قد خلطت بين الإثنين». ثمّ يحذّر أولدنبرغ سبينوزا:

«يعتبر الكثيرون أنّك أسقطت مرجعيّة المعجزات وصوابيّتها التي يتّفق المسيحيّون كلّهم تقريبًا على أنّها تشكّل الأساس الوحيد الذي يقوم عليه يقين الوحي الإلهيّ. زد على ذلك، كلامهم أنّك تخفي رأيك إزاء يسوع المسيح مخلّص العالم والوسيط الوحيد للبشريّة وتجسيده وصعوده»[46].

خال أولدنبرغ أنّ سبينوزا سيعدّل تلك المقاطع في **الرّسالة اللّاهوتية السياسية** التي شكّلت عائقًا أمام القرّاء. وتحديدًا يتوقّع منه إنكار ما يبدو أنّه «ضرورةٌ جبريّةٌ في الأشياء والأفعال كلّها»، وهو موقفٌ «يُسقط ممارسة الفضيلة الدّينيّة... ويقطع أواصر القانون، والفضيلة، والدّيانة كلّها»[47]. لذلك كان قلقه عظيمًا لمّا أدرك أنّ كلّ ما قدّمه سبينوزا في نهاية المطاف تفسيرٌ موضّحٌ لسبب اعتناقه في **الرّسالة** هذه الحتميّة في الطّبيعة ونفيه حدوث المعجزات[48].

ربّما لم يتوقّع سبينوزا أن يتفهّمه أولدنبرغ، وهو إنكليزيٌّ تقليديّ الإيمان. ولكنّه حتمًا أمل خيرًا في زملائه الهولنديّين التّقدّميّين. لذا، خاب أمله بالطّريقة التي هاجم فيها الدّيكارتيّون **الرّسالة**، وهم عادةً كانوا جماعةً ليبراليّةً سياسيًا، ومتسامحةً فكريًّا، عانت بنفسها من الرّقابة في الجامعات.

أمّا ريغنير فان مانسفيلت «Regnier van Mansvelt»، وهو أستاذٌ في جامعة أوترخت عُرف لشرحه فلسفة ديكارت، فأصرّ في كتابه *Adversus*

(46) Ep. 71.
(47) Ep. 74.
(48) Ep. 75.

Anonymum Theologico-politicum [**ضدّ صاحب الرّسالة اللاهوتية السياسية المجهول**] سنة 1674 أنّ العمل يضرّ الأديان جميعها، «ويجب دفنه أبدًا في عدمٍ أزليٍّ»[49]. ولقد أزعجته خصوصًا فكرة أنّ النّصّ المقدّس ليس مصدر الحقائق. «لا تطابقَ بين حقيقتينِ تكونان حقيقةً بحدّ ذاتها، لأنّ كلّ واحدةٍ منهما آتيةٌ من عند الله، إذ يتّفق دائمًا الحقيقيّ مع الحقيقيّ من دون تطابقٍ»[50]. وكما رأينا أنّ لامبرت فان فالتويسن في مراسلته مع سبينوزا، بوساطة ياكوب أوستنز، قد هاجم بشراسةٍ **الرّسالة**. لم يحتمل هذا الطّبيب اللّيبراليّ والفيلسوف الدّيكارتيّ الهاوي نفي المعجزات، وتقليل شأن الأنبياء، أو الطّريقة التي سُلب فيها النّصّ المقدّس من ألوهيّته ومرجعيّته. ففي ملاحظته القاسية إلى أوستنز (التي يُفترض أنّها موجّهةٌ إلى سبينوزا) سنة 1671 أصرّ فان فالتويسن على أنّ «عقيدة اللّاهوتيّ السّياسيّ... تزيل أشكال العبادة والدّيانة كلّها وتهدمها، وتشجّع الإلحاد من خلال السّرقة، أو تصوّر إلهًا يعجز عن تحريك الرّجال نحو توقير ألوهيّته لأنّه نفسه خاضعٌ للقدر؛ لا يُترك مجالٌ أمام العناية والحكم الإلهيّين، فيقوّض تمامًا العقاب والثّواب»[51].

وكي نكون على يقينٍ ثمّة بُعدٌ سياسيٌّ في الهجوم الدّيكارتيّ على **الرّسالة**، كما أدرك سبينوزا نفسه ذلك. كانت هذه الهجومات مناورةً تكتيكيّةً قصد بها الدّيكارتيّون تمييز أنفسهم عن هذا الملحد الخطر في أذهان خصومهم الكنسيّين والأكاديميّين الأقوياء. إذ كتب سبينوزا إلى أولدنبرغ سنة 1675: «الدّيكارتيّون الحمقى كي يُبعدوا الشّكّ عن أنفسهم لاعتبارهم يساندونني، لم يكفّوا عن إنكار آرائي وكتاباتي في كلّ مكانٍ، وهم ما يزالون

(49) FW, I.138.
(50) Van Mansvelt 1674, 259.
(51) G IV.218; SL 236.

على فعلهم»[52]. اضطرّ الدّيكارتيّون إلى صرم أيّ رابطٍ بين فلسفة ديكارت (التي اشتُهر سبينوزا كونه شارحًا لها) وعقائد **الرّسالة**، وإظهار أنّ أفكار سبينوزا ليست النّتيجة المنطقيّة النّهائيّة للمبادئ الدّيكارتيّة. وقد توجّس فان فالتويسن من أنْ يكون علم التّأويل الكتابيّ عند سبينوزا، خصوصًا في تشديده على المراجعة العقلانيّة للنّصّ والبحث في سياق تأليفه التّاريخيّ، شبيهًا بمقاربته، فيجرّه سبينوزا معه نزولًا[53].

وعلى الرّغم من انزعاج نقّاد سبينوزا لتطرّق **الرّسالة** إلى النّبوّة، والمعجزات، والكتاب المقدّس، والله نفسه، فقد اعتقدوا كلّهم، أي المحافظون واللّيبراليّون، أنّ الرّجل ملحدٌ ومفكّرٌ حرٌّ وأنّ الكتاب عماد اللّادين واللّاأخلاقيّة. وحتّى دي فيت الرّجل الوحيد الذي شيطنه المعسكر الكلفينيّ/الأورانجيّ أكثر من سبينوزا نفسه، لم يقل كلامًا جميلًا عن **الرّسالة**. وزُعم عن قلقه من تأثيرها على أخلاقيّة عوامّ النّاس الذين لن يعتقدوا بـ«الثّواب والعقاب بعد هذه الحياة، وتاليًا سيشعرون أنّهم أحرارٌ في التّصرّف بطرقٍ فاضحةٍ»[54]. وعلى الرّغم من كون سبينوزا حليفًا سياسيًّا طبيعيًّا لدي فيت وحزب المقاطعات كانت **رسالته** راديكاليّةً جدًّا لحساسيّة هذا السّياسيّ اللّيبراليّ.

لا سرّ في سبب تعرّض **الرّسالة** لهذه الرّدّة العنيفة من مختلف نواحي العالم الفلسفيّة، والسياسية، والدّينيّة، والثّقافيّة في القرن السّابع عشر. فمن الواضح أنّ اللّاهوتيّين الطّائفيّين قد أذهلتهم جرأة هجوم سبينوزا على الأسس العقائديّة الأساسيّة في دياناتهم. فماذا سيحلّ بالمسيحيّة (واليهوديّة

(52) Ep. 68.

(53) كتب فان فالتويسن «*Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis*» سنة 1668. لمراجعة هذا الجانب في نقد فان فالتويسن لسبينوزا انظر Van Bunge 1995، وانظرْ أيضًا Blom 1991.

(54) Israel 2001a, 278.

والإسلام) من دون الاعتقاد بالمعجزات، والنّبوّة الإلهيّة، وحقيقة النّصّ المقدّس؟ وكذلك هدّدت **رسالة** سبينوزا تأثير رجال الكنيسة البروتستانت والكاثوليك في أوروبّا (بخاصّةٍ في الجمهوريّة الهولنديّة) المتزايد على الشّؤون السياسية والمدنيّة. وفي الوقت نفسه اعتبر القادة العلمانيّون أفكار سبينوزا هجومًا على سلطتهم، لأنّ مفهوم ديمقراطيّةٍ ليبراليّةٍ متسامحةٍ تمامًا وعلمانيّةٍ بحتةٍ لم يكن حاضرًا في المجال السّياسيّ، ولا حتّى في الشّأن العامّ والأخلاق (فلمَ يتصرّف الجميع على نحوٍ أخلاقيٍّ من دون اعتقادهم بإلهٍ ذي عناية؟). فيما رأى المعتدلون فلسفيًّا واليساريّون في **الرّسالة** أسوأ كوابيسهم: إنّه عملٌ راديكاليٌّ حقًّا، لأنّه سيُعدّ امتدادًا طبيعيًّا لأفكارهم، وسيُنزل عليهم سخط الكنيسة والدّولة كلّه.

وعلى الرّغم من انزعاج سبينوزا من الدّيكارتيّين لم يبدُ أنّه استطاع أنْ يتعامل مع الهجومات على **رسالته** بهدوئه الرّواقيّ المعتاد. طبعًا، اشتكى سبينوزا من واقعة كونه فُهم خطأً، واحتقر الطّريقة الشّخصيّة والظّالمة التي عامله بها نقّاده. وثمّة لحظة غضبٍ في ردّه الأوّل على نقد فان فالتويسن: «يصعب عليّ الإجابة على رسالة ذاك الرّجل»[55]. ولكنّه لم يبدّد وقته في تأليف الرّدود. ولم يأبه عمومًا إلى الكتب والمناشير التي كُتبت ضدّه، واعتبر مؤلّفيها غير مطّلعين دافعهم الخبث[56]. إنّ ردّة فعله على كتاب فان مانسفيلت في رسالةٍ وجّهها إلى ياليس سنة 1674 تعبّر عن شخصيّته:

«إنّ الكتاب الذي وضعه بروفسور جامعة أوترخت ضدّ كتابي، وقد نُشر بعد وفاته، رأيته في نافذة متجر كتبٍ. ومن عنوانه أقرأه وأحكم عليه أنّه لا يستحقّ القراءة ولا يحمل أجوبةً. لذا، تركت

(55) Ep. 43, G IV.219; SL 237.

(56) انظُر مثلًا ردّ سبينوزا على نقد فان فالتويسن (في المقطع الأوّل من الرّسالة التي وجّهها إلى أوستنز): «سأظهر الطّريقة التي أساء فيها التّأويل بوساطة المعنى، لكنّني عاجزٌ عن الجزم إن نمّ سوء التّأويل عن خبثه أم جهله» (Ep. 43).

الكتاب ومؤلّفه ليبقى على ما كان عليه. ولقد تبسّمت فيما تأمّلت أنّ الجاهل عادةً ما يكون الشّخص الأكثر جرأةً والأكثر استعدادًا للكتابة. يبدولي أنّ [فراغ في النصّ] عرضوا سلعهم للبيع، تمامًا كما يفعل مالكو المتاجر الذين دائمًا ما يعرضون الأسوأ أوّلًا. قيل إنّ الشّيطان لمخادعٌ، لكنّني أعتقد أنّ هؤلاء النّاس يتفوّقون عليه في الخداع»[57].

***

أمل سبينوزا أساسًا بأن تمهّد **الرّسالة** في دفاعها عن حرّيّة التّفلسف الطّريق أمام نشر **علم الأخلاق** وترحيب القرّاء به. إنّه حسابٌ مغلوطٌ وخطرٌ. كانت السّهام النّقديّة الموجّهة إلى **الرّسالة** كثيرةً حيث جعلته يدرك أنّ **علم الأخلاق** لا يمكن أنْ يتلقّى سماعًا منصفًا. ويكتب إلى أولدنبرغ في سبتمبر 1675: «لقد قصدت أمستردام عازمًا طبع الكتاب الذي ذكرته لك [**علم الأخلاق**]. وفيما شرعت في هذا العمل انتشرت شائعةٌ مفادها أنّ كتابًا لي في الله هو قيد الطّبع، وأنّني قد سعيت فيه إلى إظهار عدم وجود إلهٍ. وصدّق كثيرون هذه الشّائعة. لذا، استغلّها بعض اللّاهوتيّين الذين ابتدؤوها أساسًا، وشَكَوْني أمام الأمير والقضاة». متوجّسًا من القلق الذي أثارته هذه التّقارير التي نصّت أنّ صاحب **الرّسالة** قد همّ لينشر كتابًا في الله، «قرّرت تأجيل النّشر الذي عزمت عليه إلى حدّ رؤية كيف ستؤول الأمور»[58].

وقبل بضع سنوات في 1671، أي قبل أن تدين محكمة هولندا رسميًّا **الرّسالة** أرجأ سبينوزا أيضًا مشروع إصدار ترجمةٍ هولّنديّةٍ للكتاب. فطبعةٌ

(57) Ep. 50.
(58) Ep. 68.

مكتوبةٌ في العامّيّة قادرةٌ على نشر أفكاره الهدّامة والكافرة بين الجموع ستثير حتمًا سخط السّلطات على نحوٍ يتجاوز غضبهم الحاليّ. لمّا سمع أنّ بعض النّاس[59] من دون استشارته سعى إلى تحضير نسخة هولنديّةٍ من **الرّسالة** جزع سبينوزا أنّ الأمر سيثير حظرًا على الكتاب. لذا كتب فورًا إلى ياليس يرجوه كي يتدخّل في الموضوع. «أرجوك صدقًا بأن تنظر في هذه المسألة وأن توقف الطّباعة إذا استطعت. وهذا ليس طلبي الوحيد فحسب بل طلب العديد من أصدقائي الطّيّبين الذين لا يرغبون في رؤية الكتاب محظورًا، وإنْ حصل ذلك فلا ريبَ في كونه نتيجة نشره بالهولنديّة»[60]. ولن تظهر النّسخة الهولنديّة **للرّسالة** منشورةً حتّى سنة 1693؛ وكان ناشرها يان ريوفيرتز الأصغر.

بينما نُشرت ترجمةٌ فرنسيّةٌ **للرّسالة** في طبعاتٍ مجهولة المؤلّف أيضًا سنة 1678. ومن عناوين المجلّد الكاذبة نجد: «**مفتاح الدّير لعالم القرن**» «*The Key to the Sanctuary, by a learned man of our century*»، و«**تأمّلاتٌ فضوليّةٌ لروحٍ حقيرةٍ في أهمّ المسائل التي تخصّ الخلاص العامّ والخاصّ**» «*Curious Reflections, by a disinterested soul on the matters of the highest importance for public and private salvation*». ولم توضع ترجمةٌ إنكليزيّةٌ **للرّسالة** حتّى عام 1689، ولم يكن ثمّة طبعةٌ ألمانيّةٌ حتّى سنة 1806.

***

تابع ريوفيرتز، الذي لا يمكن إسكاته، نشاطاته الطّباعيّة في أثناء المحاكمات

(59) حتمًا كلّف ريوفيرتز أحدًا من معارف سبينوزا تحضيرها، ولعلّه كان إمّا يوهانّس بوميستر «Johannes Bouwmeester» وإمّا يان هندريكس غلازنماكر «Jan Hendriksz Glazenmaker» (وعلى الأرجح كلّف الأخير).

(60) Ep. 44.

الكنسيّة والمدنيّة **للرّسالة**. ولم يتأثّر عمله وفق ما وصلنا من معلوماتٍ. لا يبدو أنّ الرّجل تعرّض لمضايقةٍ كبيرةٍ أو عانى مشكلاتٍ قانونيّةً، على الرّغم من بقاء السّلطات متنبّهةً تراقبه عن كثبٍ. ويعود السّبب في ذلك إلى خضوع أمستردام لأوصياء ليبراليّين حتّى لو تبدّلت الرّياح السياسية في الجمهوريّة لمصلحة الأورانجيّين المحافظين الذين أمسكوا السّلطة في المقاطعة وعلى المستويات الوطنيّة مع تثبيت ويليام الثّالث. ولكنْ، لم يتفاجأ أحدٌ أكثر من ريوفيرتز نفسه عندما عُيّن طبّاع بلديّة أمستردام الرّسميّ سنة 1675، وقد منحه المنصبَ أمينُ خزينة المدينة يوهانس هودي «Johannes Hudde»، وهو ديكارتيٌّ ملتزمٌ بمذهبه الفلسفيّ.

وفي فبراير سنة 1677، توفّي سبينوزا في عمر أربعةٍ وأربعين عامًا. قدّم أصدقاء الفيلسوف كتاباته ورسائله غير المنشورة التي وجدوها من ضمن ممتلكاته إلى ريوفيرتز الذي نشرها في طبعتين: الطّبعة اللّاتينيّة «*Opera Posthuma*»، والطّبعة الهولنديّة «*Nagelae Schriften*» بعد ترجمتها عن اللّاتينيّة. وهذا ما جدّد اهتمام السّلطات بمتجره حيث أجرى مندوب الكرسيّ الرّسوليّ ورئيس الإكليروس الكاثوليكيّ في هولندا يان فان نيركاسل «Jan van Neercassel» تحقيقًا. إذ أشار فان نيركاسل في مراسلته مرؤوسيه في روما إلى أنّ ناشر أعمال سبينوزا «معتادٌ من خلال مطبعته على إصدار كلّ غريبٍ ومجدّفٍ ألّفه عقلٌ كافرٌ ومنحرفٌ». ولمّا واجه فان نيركاسل ريوفيرتز أنكر الأخير نشره كتابات سبينوزا المتأخّرة. وكتب فان نيركاسل: «النّاشر لكاذبٌ وقحٌ، عندما حقّقت معه عن أعماله [سبينوزا] غير المنشورة أجابني أنّه لم يجد أيّ مخطوطاتٍ ما خلا بعض الملاحظات على ديكارت»[61].

***

(61) راجع ماسونوف فيرهاغ (Manusov-Verhage 2005, 238) للاطّلاع على نصّ تقرير نيركاسل.

أمّا **الرّسالة** نفسها فقد حصدت شهرةً عظيمةً وتشهيرًا مضخّمًا في أوروبّا في العقود التي تلت نشرها. إذ مدحها البعض بوصفها بشارة التّنوير؛ بينما تابع آخرون حملة شيطنتها، معتبرين إيّاها الكتاب الأخطر الذي نُشر. وفي سنة 1679، وُضعت على فهرس الكنيسة الكاثوليكيّة للكتب المحرّمة إلى جانب **علم الأخلاق**، **والرّسالة السياسية**، ومراسلات سبينوزا. ولكنْ، لم يصدر في القرن السّابع عشر ردٌّ على **الرّسالة** من الجانب اليهوديّ، إذ لم يُرهق يهود أمستردام الإسبان والبرتغاليّون أنفسهم في تأليف ردٍّ عليها، وليست هذه الاستجابة سوى محاولتهم النّأي بأنفسهم عن ابنهم المثير للمشكلات[62]. ولكنّ **الرّسالة** أدّت دورًا مهمًّا في نشوء حركة **الحسكلة** «*Haskalah*»، أو التّنوير اليهوديّ، في القرن الثّامن عشر[63].

ربّما يحلو لنا اعتبار سبينوزا قد أخفق في تحقيق المسعى من تأليف **الرّسالة**. وكما قال في رسالته إلى أولدنبرغ في خريف 1665 عند شروعه في الكتاب إنّه لم يكتب إلّا ليناهض «أحكام اللّاهوتيّين المسبقة» ردًّا على «موقف عوامّ النّاس منّي الذين يتّهمونني بالإلحاد على نحوٍ دائمٍ»، وكذلك «حرّيّة التّفلسف والتّعبير عمّا نفكّر فيه، وأرغب في الدّفاع عن هذا الأمر دفاعًا تامًّا»، وتقويض الوسائل التي تقمع بوساطتها «سلطة القساوسة المفرطة وأنويّتهم»[64] هذه الحرّيّة. فنصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ سبينوزا لم يحقّق سوى هدفٍ واحدٍ من أهدافه الأساسيّة وهو طرح دفاعٍ محكمٍ وفصيحٍ عن حرّيّة الفكر والتّعبير. حتمًا، بلغ سبينوزا جمهوره المقصود من

(62) ألّف إسحق أوروبيو دي كاسترو «Isaac Orobio de Castro»، وهو عضوٌ في كنيس أمستردام البرتغاليّ، كتابًا ينتقد فيه علم الأخلاق، وعنوانه «*Certamen Philosophicum Propugnatae Veritatis Divinae ac Naturalis Adversus J. Bredenburgi Principia*»، نُشِرَ سنة 1684. لكنّ حالة أوروبيو استثناءٌ، كما لم يتعرّض الأخير في نقده للرّسالة.

(63) إنّ التّفحّص الأعمق والأهمّ لأثر الرّسالة وضعه إزرايل (Israel 2001a and 2006)، وكذلك ثمّة سميث (Smith 1997, chap. 7)، وسوركين (Sorkin 2010).

(64) Ep. 30.

خلال **الرّسالة** لكنّه لم يتوصّل إلى النّتائج التي أمل بها. إذ يبدو أنّه نجح في تحريك العالم كلّه ضدّه شاملًا اللّيبراليّين الهولنديّين، عوضًا عن فتح الباب أمام حرّيّةٍ أوسع للتّفلسف، وإمكانيّة نشره فلسفته الخاصّة.

طبعًا، بناءً على منظورٍ قصير النّظر، لن يكون هذا الحكم منصفًا. لا ريبَ في أنّ **الرّسالة اللاهوتية السياسية** هي أحد أهمّ الكتب وأكثرها تأثيرًا في تاريخ الفلسفة، والفكر السّياسيّ والدّينيّ، وحتّى في الدّراسات الكتابيّة. وأكثر من أيّ عملٍ آخر وضعت **الرّسالة** أسس المقاربات النّقديّة والتّاريخيّة الحديثة للكتاب المقدّس. ولدى **الرّسالة** أيضًا دورٌ مشرّفٌ في نشوء النّظريّات الدّيمقراطيّة، والحرّيّات المدنيّة، واللّيبراليّة السياسية، على الرّغم من التّغاضي عنها في كتب تاريخ الفكر السّياسيّ. فقد ألهمت أفكار **الرّسالة** الثّورات الجمهوريّة في إنكلترا، وأمريكا، وفرنسا، كما شجّعت الحركات المعادية للإكليروس والطّائفيّة في الحقبة الحديثة المبكرة.

إنّنا ورثة **رسالة** سبينوزا الفاضحة لالتزامنا بمثال مجتمعٍ علمانيٍّ متحرّرٍ من التّأثير الكنسيّ، حيث يسود فيه التّسامح، والحرّيّة، وتصوّرٌ للفضيلة المدنيّة، وكذلك نكون ورثتها لاعتبارنا التّقوى الدّينيّة الحقّة قائمةً في معاملة الآخرين بكرامةٍ واحترامٍ، واعتبار الكتاب المقدّس عملًا أدبيًّا عميقًا ذا رسالةٍ أخلاقيّةٍ كلّيّةٍ.

ملاحظةٌ على النّصوص والتّرجمات

نشر يان ريوفيرتز النّصّ اللّاتينيّ الأصليّ **للرّسالة اللاهوتية السياسية** في أمستردام سنة 1670. وقد حضّر كارل غيبارت «Carl Gebhardt» طبعة الكتاب المعتمدة في **أعمال سبينوزا** «*Spinoza Opera*» (نُشرت سنة 1925). وهذه الطّبعة عن أعمال سبينوزا تفوّقت عليها **الأعمال الكاملة** «*Oeuvres complètes*»، وهي طبعةٌ فرنسيّةٌ نقديّةٌ أشرفت عليها جمعيّة أصدقاء سبينوزا «Association des Amis de Spinoza». أمّا المجلّد الثّالث من هذه السّلسلة فمخصّصٌ **للرّسالة**. وقد ظهر سنة 1999 مع النّصّ الذي نقّحه فوكيه أكرمان «Fokke Akkerman» ملحقًا بترجمةٍ فرنسيّةٍ ومُلحقٍ نقديٍّ وضعهما بيار فرنسوا مورو «Pierre-François Moreau» وجاكلين لاغري Jacqueline Lagrée»» (نشرته مطابع فرنسا الجامعيّة «Presses Universitaires de France»). ولكنّني ألحقت في الحواشي إشاراتٍ إلى ترقيم طبعة غيبارت اللّاتينيّة لأنّها واسعة الانتشار والاستعمال بخاصّةٍ بين القرّاء الأمريكيّين، ولأنّ مجلّد أكرمان يتضمّن التّرقيم المستعمل في الطّبعة الأصليّة وطبعة غيبارت.

يعمل إدوين كورلي على إنهاء المجلّد الثّاني من ترجمته الإنكليزيّة لأعمال سبينوزا، وعنوانه **مختاراتٌ من أعمال سبينوزا** «*The Collected Works of Spinoza*» (Princeton University Press)، الذي سيتضمّن **الرّسالة** إلى جانب مراسلات سبينوزا ما بعد سنة 1665. وسيكون المجلّد عند

صدوره التّرجمة المعتمدة. ولقد تكرّم الأستاذ كورلي بالسّماح لي بالاطّلاع على مخطوطة الكتاب. أمّا الطّبعة الثّانية (والمصحّحة) من ترجمة ساموبل شيرلي فهي ذائعةٌ معروفةٌ (Hackett Publishing). لكنّني لا أستطيع اقتباس صفحاتٍ من ترجمة كورلي لأنّ الكتاب لم يصدر بعد. لذا، اقتُبست معظم المقاطع المترجمة من **الرّسالة** في هذا الكتاب من ترجمة شيرلي، بينما اقتُبس البعض الآخر من ترجمة كورلي. لكنّ مقاطع ترجمة كورلي المقتبسة سهلة التّتبّع، لأنّ الأخير قد أضاف التّرقيم المعتمد في طبعة غيبارت. أمّا المقاطع المترجمة من **علم الأخلاق** وأعمال سبينوزا الأخرى (التي تشمل مراسلاته خلال سنة 1665) فقد اقتبستها من مجلّد كورلي الأوّل (Spinoza 1985)، بينما اعتمدتُ على كتاب شيرلي **سبينوزا: الرّسائل** «*Spinoza: The Letters*» (Hackett) في المراسلات التي تلت سنة 1665.

كذلك ترجمت النّصوص اللّاتينيّة، والفرنسيّة، والهولنديّة، ما خلا تلك التي أشرت إلى ترجمة صاحبها.

ثبت مختصرات المراجع

استُعملت المختصرات الآتية للإشارة إلى كتبٍ ألّفها سبينوزا وكتّابٌ آخرون:

1. كتُبٌ أَلّفها سبينوزا

C *The Collected Works of Spinoza.* Vol. I. Trans. Edwin Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Ep. "Epistle", from Spinoza's correspondence.

FW *Die Lebensgeschichte Spinozas. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal. 2* vols. Ed. Jakob Freudenthal and Manfred Walther. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006.

G *Spinoza Opera.* 4 vols. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 1925; reprinted 1972.

S *Theological-Political Treatise.* 2nd ed. Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 2001.

SL *Spinoza: The Letters.* Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 1995.

SM *Complete Works.* Trans. Samuel Shirley; ed. Michael Morgan. Indianapolis: Hackett, 2002.

TTP *Tractatus Theologico-Politicus.*

2. كتبٌ ألّفها آخرون

أ- لايبنيتز

GP *Philosophische Schriften.* 7 vols. Ed.. C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875-1890; reprinted Hildesheim: Georg Olms, 1978.

H *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil.* Trans. E. M. Huggard. L Salle, IL: Open Court, 1985.

L *Philosophical Papers and Letters.* 2nd ed. Ed.-trans. Leroy Loemker. Dordrecht: D. Reidel, 1969.

ب- ديكارت

AT *Oeuvres de Descartes.* 12 vols. Ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1974-1983.

CSM *The Philosophical Writings of Descartes.* 2 vols. Ed.-trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

بيبليوغرافيا

Ackerman, Ari. 2009. "Miracles." In *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity Through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler and TamarRudavsky, 362–87. Cambridge: Cambridge University Press.

Akkerman, Fokke. 2005. "*Tractatus theologico-politicus*: Texte latin, traductions néerlandaises et *Adnotationes*." In *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, ed. Fokke Akkerman and Piet Steenbakkers, 209–36. Leiden: Brill.

Altmann, Alexander. 1978. "Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?" *Association for Jewish Studies Review* 3:1–19.

Armogathe, Jean-Robert. 1977. *Theologia Cartesiana: L'Explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Aubrey, John. 1898. *Brief Lives*. Ed. Andrew Clark. Oxford: Clarendon Press.

Balibar, Etienne. 1998. *Spinoza and Politics*. London: Verso.

Bamberger, Fritz. 2003. *Spinoza and Anti-Spinoza Literature: The Printed Literature of Spinozism*, 1665–1832. Cincinnati: Hebrew Union College Press.

Batnitzky, Leora. 2003–4. "Spinoza's Critique of Miracles." *Cardozo Law Review* 25:507–18.

Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett.

Blom, Hans. 1981. "Spinoza en De La Court." *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 42.

———. 1991. "Lambert van Velthuysen et le naturalisme." *Cahiers Spinoza* 6:203–12.

Bodian, Miriam. 2009. "Crypto-Jewish Criticism of Tradition and Its Echoes in Jewish Communities." In *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, ed. Zvi Gitelman, 35–58. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Chalier, Catherine. 2006. *Spinoza, Lecteur de Maïmonide*. Paris: Cerf.

Curley, Edwin. 1969. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1985. "Spinoza on Miracles." *In Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, ed. E. Giancotti, 421–38. Naples: Bibliopolis.

———. *1990a. "Notes on a Neglected Masterpiece II: The Theological-Political Treatise as a Prolegomenon to the Ethics." In Central Themes in Early Modern Philosophy, ed. J. A. Cover and M. Kulstad, 109–60. Indianapolis: Hackett.*

———. 1990b. "*Homo Audax*: Leibniz, Oldenburg, and the TTP." *Studia Leibnitiana Supplementa: Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, ed. Ingrid Marchewitz and Albert Heinekamp, 277–312. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

———. 1992. "'I Durst Not Write So Boldly,' or, How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise." In *Hobbes e Spinoza*, ed. E. Giancotti. Naples: Bibliopolis.

———. 1994. "Notes on a Neglected Masterpiece: Spinoza and the Science of Hermeneutics." In *Spinoza: The Enduring Questions*, ed. Graeme Hunter, 64–99. Toronto: University of Toronto Press.

———. 1996a. "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian." *Journal of the History of Philosophy* 34:257–71.

———. 1996b. "Reply to Professor Martinich." *Journal of the History of Philosophy* 34:285–87.

———. 1996c. "Kissinger, Spinoza and Genghis Khan." *In The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett 1996, 315–42. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2007. "Hobbes and the Cause of Religious Toleration." In *The Cambridge Companion to Hobbes'* Leviathan, ed. Patricia Springborg, 309–36. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2010. "Spinoza's Exchange with Albert Burgh." In *Spinoza's* TheologicalPolitical Treatise: *A Critical Guide*, ed. Yitzhak Melamed and Michael Rosenthal, 11–28. Cambridge: Cambridge University Press.

Curley, Edwin, and Gregory Walski. 1999. "Spinoza's Necessitarianism Reconsidered." In *New Essays on the Rationalists*, ed. Rocco J. Gennaro and Charles Huenemann, 241–62. Oxford: Oxford University Press.

Della Rocca, Michael. 2004. "Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza." In *Spinoza on Reason and the "Free Man,"* ed. Yirmiyahu Yovel and Gideon Segal, 123–48. New York: Little Room Press.

Den Uyl, Douglas. 1983. *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*. Assen: Van Gorcum.

Den Uyl, Douglas, and Stuart D. Warner. 1987. "Liberalism and Hobbes and Spinoza." *Studia Spinozana* 3:261–317.

Descartes, René. 1974–83. *Oeuvres de Descartes*. 12 vols. Ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris: J. Vrin.

———. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes*. 2 vols. Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.

Feuer, Lewis Samuel. 1958. *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Boston: Beacon Press.

Fraenkel, Carlos. 2006. "Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura." *Journal of the History of Philosophy* 44:169–215.

Frankel, Steven. 1999. "Politics and Rhetoric: The Intended Audience of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*." *Review of Metaphysics* 52:897–924.

———. 2001. "The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus." *Review of Politics* 63:287–315.

Freudenthal, Jakob. 1899. *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*. Leipzig: Verlag Von Veit.

Freudenthal, Jakob (and Manfred Walther). 2006. *Die Lebensgeschichte Spinozas. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal*, 2 vols. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Friedman, Richard Elliott. 1987. *Who Wrote the Bible?* New York: Simon and Schuster.

Gabbey, Alan. 1996. "Spinoza Natural Science and Methodology." In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, 142–91. Cambridge: Cambridge University Press.

Galileo Galilei. 1989. *The Galileo Affair: A Documentary History*, ed. Maurice A. Finocchiaro. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Garber, Daniel. 2008. "Should Spinoza Have Published His Philosophy?" In *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, ed. Charlie Huenemann. New York: Cambridge University Press.

Garrett, Don. 1991. "Spinoza's Necessitarianism." In *God and Nature in Spinoza's Metaphysics*, ed. Yirmiyahu Yovel. Leiden: Brill.

Gerritsen, Johan. 2005. "Printing Spinoza: Some Questions." In *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, ed. Fokke Akkerman and Piet Steenbakkers, 251–62. Leiden: Brill.

Goldenbaum, Ursula. 1999. "Die *Commentatiuncula de judice* als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neuaufgefundenes Leibnizstück." In *Labora*

Diligenter: Potsdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung, ed. Martin Fontius, Hartmut Rudolph, and Gary Smits. *Studia Leibnitiana Sonderheft* 29:61–107. Stuttgart: Franz Steiner.

Goldstein, Rebecca Newberger. 2006. *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*. New York: Shocken Books.

Groenveld, S. 1987. "The Mecca of Authors? States Assemblies and Censorship in the Seventeenth-Century Dutch Republic." In *Too Mighty to Be Free: Censorship and the Press in Britain and the Netherlands*, ed. A. C. Duke and C. A. Tamse. Zutphen: De Walburg.

Harris, Errol. 1978. "Is There an Esoteric Doctrine in the *Tractatus Theologico-Politicus?" Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 38. Leiden: Brill.

Harvey, Warren Zev. 1981. "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean." *Journal of the History of Philosophy* 19:151–72.

———. 2010. "Spinoza on Ibn Ezra's "Secret of the Twelve." In *Spinoza's* Theological-Political Treatise: A Critical Guide, ed. Yitzhak Melamed and Michael Rosenthal, 41–55. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas. 1990. *Behemoth*. Ed. Stephen Holmes. Chicago: University of Chicago Press.

——— . 1991. *Man and Citizen*. Ed. Bernard Gert. Indianapolis: Hackett.

———. 1994. *Leviathan*. Ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett.

Hsia, R. Po-Chia, and H.F.K. Van Nierop. 2002. *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, David. 1975. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.

Hunter, Graeme. 2004. "Spinoza on Miracles." *International Journal for Philosophy of Religion* 56:41–51.

———. 2005. *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*. Hampshire, UK: Ashgate. Huygens, Christiaan. 1893. *Oeuvres completes*. 22 vols. The Hague: Martinus Nijhoff. Ibn Ezra, Abraham. 1976. *Perushei ha-Torah*. 2 vols. Jerusalem: Mossad Harav Kook.

———. 2001. *Commentary on the Pentateuch*. 5 vols. Ed. H. Norman Strickman and Arthur M. Silver. New York: Menorah.

Israel, Jonathan. 1995. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall*, 1477–1806. Oxford: Oxford University Press.

———. 1996. "The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670– 1678). In *Disguised and Overt Spinozism Around* 1700, ed. Wiep van Bunge and Wim Klever, 3–14. Leiden: Brill.

———. 2001a. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* 1650–1750. Oxford: Oxford University Press.

———. 2001b. "The Publishing of Forbidden Philosophical Works in the Dutch Republic (1666–1710) and their European Distribution." In *The Bookshop of the World:*

The Role of the Low Countries in the Book Trade 1473–1941, ed. Lotte Hellinga, Alastair Duke, Jacob Harskamp, and Theo Hermans, 233–43. Houten: Hes & De Graaf.

———. 2006. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man* 1670–1752. Oxford: Oxford University Press.

———. 2010. "The Early Dutch and German Reaction to the *Tractatus Theologico-Politicus*: Foreshadowing the Enlightenment's More General Spinoza Reception." In *Spinoza's* Theological-Political Treatise: *A Critical Guide*, ed. Yitzhak Melamed and Michael Rosenthal, 72–100. Cambridge: Cambridge University Press.

Jongeneelen, Gerrit H. 1987. "An Unknown Pamphlet of Adriaan Koerbagh." *Studia Spinozana* 78:405–15.

Judt, Tony. 2010. "On Being Austere and Being Jewish." *New York Review of Books*, May 13, 20–22.

Kellner, Menachem. 1977. "Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy." *Speculum* 52:62–79.

Kingma, J., and A. Offenberg. 1977. "Bibliography of Spinoza's Works Up to 1800." *Studia Rosenthaliana* 11:1–32.

Koerbagh, Adriaen. 1668. *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*. Amsterdam.

———. 1974. *Een Ligt schijnende in duystere plaatsen*. Ed. H. Vandenbosche. Brussels. Kogan, Barry. 2009. "Understanding Prophecy: Four Traditions." In *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler and

Tamar Rudavsky, 481–523. Cambridge: Cambridge University Press.

Kolakowski, Leszek 1969. *Chrétiens sans Eglise*. Paris: Gallimard.

Kreisel, Howard. 1984. "Miracles in Medieval Jewish Philosophy." *The Jewish Quarterly Review* 75:99–133.

———. 2001. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy.* Dordrecht: Kluwer.

Laerke, Møgens. 2008. *Leibniz Lecteur de Spinoza: La genèse d'une opposition complexe*. Paris: Honoré Champion.

Lagrée, Jacqueline. 1988. "Sens et verité: Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza." *Studia Spinozana* 4:75–89.

———. 2004. *Spinoza et le débat religieux*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Langermann, Y. Tzvi. 2004. "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis) Belief." *Jewish History* 18:147–72.

La Peyrère, Isaac. 1656. *Men before Adam*. London.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1875–90. *Philosophische Schriften*. 7 vols. Ed. C. I. Gerhardt. Berlin: Weidman.

——— . 1923–. *Samtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie-Verlag.

———. 1993. *Leibniz-Thomasius. Correspondance* 1663–1672. Ed. R. Bodéus. Paris: J. Vrin.

Levene, Nancy. 2004. *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levy, Ze'ev. 1989. *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy.* Frankfurt: Peter Lang.

Luther, Martin. 1989. *Basic Theological Writings.* Ed. Timothy F. Will. Minneapolis: Fortress.

Machery, Pierre. 1992. "A Propos de la différence entre Hobbes et Spinoza." In *Hobbes e Spinoza: Scienza e Politica*, ed. Daniela Bostrenghi, 689–98. Napoli: Bibliopolis.

Maimonides. 1963. *Guide of the Perplexed.* 2 vols. Trans. Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1972. *A Maimonides Reader*, ed. Isidore Twersky. West Orange, NJ: Behrman.

Malcolm, Noel. 2002. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

Malinowski-Charles, Syliane. 2004. *Affects et conscience chez Spinoza*. Hildesheim: Olms.

Manusov-Verhage, Clasina G. 2005. "Jan Rieuwertzs, marchand libraire et éditeur de Spinoza." In *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, ed. Fokke Akkerman and Piet Steenbakkers, 237–50. Leiden: Brill.

Martinich, A. P. 1992. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matheron, Alexandre. 1969. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Editions de Minuit.

———. 1971. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza.* Paris: Aubier.

Meinsma, K. O. 1983. *Spinoza et son cercle*. Ed. Henri

Méchoulan and PierreFrançois Moreau. Paris: Vrin.

Melamed, Yitzhak. 2007. Review of Hunter 2005. *Journal of the History of Philosophy* 45:333–34.

Mendes, David Franco. 1975. *Memorias do estabelecimento e progresso dos Judeos Portuguezes e Espanhoes nesta famosa citade de Amsterdam. Studia Rosenthaliana* 9.

Meyer, Lodewijk. 2005. *Philosophy as the Interpreter of Holy Scripture*. Trans. Samuel Shirley. Milwaukee, WI: Marquette University Press.

Moreau, Pierre-François. 1994. *Spinoza: L'Expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.

Müller, Johann Heinrich. 1714. *Dissertatio Inauguralis Philosophica de Miraculis*, Altdorf (Pitts Theological Library, Emory University, Atlanta).

Nadler, Steven. 1998. "Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy." In *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols., ed. Daniel Garber and Michael Ayers, 1:513–52. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1999. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2002. *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind.* Oxford: Oxford University Press.

———. 2005a. "Rationalism in Jewish Philosophy." In *A Companion to Rationalism*, ed. Alan Nelson, 100–18. Malden, MA: Blackwell.

———. 2005b. "Spinoza's Theory of Divine Providence: Rationalist Solutions, Jewish Sources." *Mededelingen*

vanwege Het Spinozahuis 87.

———. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2009a. "The Jewish Spinoza." *Journal of the History of Ideas* 70:491–510.

———. 2009b. "Theodicy and Providence." In *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler and Tamar Rudavsky, 619–58. Cambridge: Cambridge University Press.

Novak, David. 1995. *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.

Nussbaum, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Philosophy and Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nyden-Bullock, Tammy. 1999. "Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De la Court and Spinoza." *Studia Spinozana* 15:35–65.

Otto, Rüdiger. 1994. *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Bern: Peter Lang.

Pines, Shlomo. 1997. "Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, Maimonides, and Kant." In *Studies in the History of Jewish Thought*, ed. W. Z. Harvey and M. Idel, 660–711. Jerusalem: Magnes Press.

Pollock, Frederick. 1880. *Spinoza: His Life and Philosophy*.

London: Kegan Paul.

Popkin, Richard. 1984. “Spinoza’s Relations with the Quakers in Amsterdam.” *Quaker History* 73:14–28.

Popkin, Richard. 1985. “Spinoza and Samuel Fisher.” *Philosophia* 15:219–36.

———. 1987. *Isaac La Peyrère* (1596–1676): *His Life, Work and Influence*. Leiden: Brill.

———. 1995. “The First Published Reaction to Spinoza’s Tractatus: Col. J. B. Stouppe, the Condé Circle, and the Rev. Jean LeBrun.” In *L’Hérésie Spinoziste: La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus*, 1670-1677, ed. Paolo Cristofolini, 6–12. Amsterdam: APA-Holland University Press.

———. 1996. “Spinoza and Bible Scholarship.” In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, 383–407. Cambridge: Cambridge University Press.

Preus, J. Samuel. 2001. *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ravven, Heidi. 2001a. “Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides About the Prophetic Imagination, Part One: Maimonides on Prophecy and the Imagination.” *Journal of the History of Philosophy* 39:193–214.

———. 2001b. “Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides on the Prophetic Imagination, Part Two: Spinoza’s Maimonideanism.” *Journal of the History of Philosophy* 39:385–406.

Redondi, Pietro. 1989. *Galileo Heretic*. Princeton, NJ:

Princeton University Press.

Reines, Alvin. 1969. “Maimonides’ Concept of Mosaic Prophecy.” *Hebrew Union College Annual* 40:325–62.

———. 1974. “Maimonides’ Concept of Miracles.” *Hebrew Union College Annual* 42:243–85.

Revah, I. S. 1959. *Spinoza et Juan de Prado*. Paris: Mouton.

Rosenthal, Michael. 2000. “Toleration and the Right to Resist in Spinoza’s *Theological-Political Treatise*: The Problem of Christ’s Disciples.” In *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*, ed. P. J. Bagley, 111–32. Dordrecht: Kluwer.

———. 2001. “Tolerance as a Virtue in Spinoza’s Ethics.” *Journal of the History of Philosophy* 39:535–57.

——— . 2003. “Spinoza’s Republican Argument for Toleration.” *Journal of Political Philosophy* 11:320–37.

Roth, Leon. 1924. *Spinoza, Descartes, & Maimonides*. New York: Russell and Russell.

Rutherford, Donald P. 1993. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryan, Alan. 1988. “A More Tolerant Hobbes.” In *Justifying Toleration*, ed. Susan Mendus. Cambridge: Cambridge University Press.

Sacksteder, William. 1980. “How Much of Hobbes Might Spinoza Have Read?” *Southwestern Journal of Philosophy* 11:25–40.

Saebø, Magne, ed. 2000. *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Vol. I, *From the Beginnings to the Middle Ages*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

———, ed. 2008. *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Vol. II, *From the Renaissance to the Enlightenment*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Savan, David. 1986. "Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method." In *Spinoza and the Sciences*, ed. Marjorie Greene and Debra Nails, 95–123. *Boston Studies in the Philosophy of Science* 91. Dordrecht: Reidel.

Scribano, Emanuela. 1995. "Johannes Bredenburg (1643–1691), confutatore di Spinoza?" In *L'Hérésie Spinoziste: La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus*, 1670–1677, ed. Paolo Cristofolini, 66–76. Amsterdam: APA-Holland University Press.

Sellin, Thorsten. 1944. *Pioneering in Penology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Simon, Richard. 1730. *Lettres choisies*. 4 vols. Amsterdam: R. Leers.

Singer, Charles. 1937–38. "The Pseudonym of Spinoza's Publisher." *Journal of the Warburg Institute* 1:77–78.

Smith, Steven. 1997. *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. New Haven, CT: Yale University Press.

Sommerville, Johann P. 1992. *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*. New York: St. Martin's Press.

Sorkin, David. 2010. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Spinoza, Baruch/Benedictus. [1925] 1972. *Spinoza Opera*. 5 vols. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Verlag.

———. 1985. *The Collected Works of Spinoza, Vol. 1*. Trans. Edwin Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1999. *Oeuvres*, vol. 3: *Traité Théologico-Politique*. Ed. Fokke Akkerman; trans. Jacqueline Lagrée and Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France.

———. 2001. *Theological-Political Treatise*. 2nd ed. Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett.

———. 2002. *Complete Works*. Trans. Samuel Shirley; ed. Michael Morgan. Indianapolis: Hackett.

Steinberg, Justin. 2009. "Spinoza on Civil Liberation." *Journal of the History of Philosophy* 47:35–58.

———. 2010. "Spinoza's Curious Defense of Toleration." In *Spinoza's* TheologicalPolitical Treatise: *A Critical Guide*, ed. Yitzhak Melamed and Michael Rosenthal, 210–30. Cambridge: Cambridge University Press.

Stern, Josef. 2005. "Maimonides' Epistemology." In *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin, 105–33. Cambridge: Cambridge University Press.

Stouppe, Jean-Baptiste. 1673. *La Religion des Hollandois representée en plusiers lettres écrites par un Officier de l'Armée du Roy à un Pasteur & Professeur en Théologie de Berne*. Cologne.

Strauss, Leo. 1947–48. "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 17:69–131.

———. 1997. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Tuckness, Alex. 2002. *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Van Bunge, Wiep. 1989. "The Early Dutch Reception of the *Tractatus Theologico-Politicus*." *Studia Spinozana* 5:225–51.

———. 1995. "Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's interpretation of the Scriptures." In *L'Hérésie Spinoziste: La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus, 1670–1677*, ed. Paolo Cristofolini, 49–65. Amsterdam: APAHolland University Press.

———. 1997 [2003]. "Spinoza's Jewish Identity and the Use of Context." *Studia Spinozana* 13:100–118.

———. 2001a. *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the SeventeenthCentury Dutch Republic*. Leiden: Brill.

———. 2001b. "Baruch of Benedictus? Spinoza en de 'marranen.'" *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 81.

Vandenbossche, Hubert. 1978. "Adriaan Koerbagh en Spinoza." *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 39.

Van Mansvelt, Regnier. 1674. *Adversus Anonymum Theologo-Politicum Liber Singularis*. Amsterdam: Abraham Wolfgang.

Verbeek, Theo. 1992. *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

———. 2003. *Spinoza's Theologico-Political Treatise: Exploring*

the 'Will of God.' Hampshire, UK: Ashgate.

Walther, Manfred. 1994. "Spinoza's Critique of Miracles: A Miracle of Criticism." In *Spinoza: The Enduring Questions*, ed. Graeme Hunter, 100–112. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Weissman, A. W. 1908. "Het Tuchthuis en het Spinhuis te Amsterdam." *Oud Holland* 26:35–40.

Whipple, John. 2008. "Hobbes on Miracles." *Pacific Philosophical Quarterly* 89:117–42.

Wolfson, Harry A. 1934. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Zac, Sylvain. 1965. *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Paris: Presses Universitaires de France.

مسرد المصطلحات

A priori	القَبْليّ
Adequate idea	الفكرة التامّة
Alchemy	الخيمياء
Amsterdam regional classis	مجمع أمستردام الإقليميّ
Anabaptist(s)	تجديديّ العماد/ تجديديّو العماد
Anachronistic	لاتاريخيّ
Anthropomorphic God	إلهٌ مؤنسن
Anthropomorphism	أنسنة
Anti-Semitism	المعاداة للسّاميّة
Antitrinitarian	رافض عقيدة الثالوث
Attribute(s)	صفة/صفات
Axiom(s)	بديهيّة/بديهيّات

Biblical commentary	التّفسير الكتابيّ
Blasphemy	التّجديف
Blessedness/beatitude	الغبطة
Calvenization	الكلفنة
Calvinist(s)	كلفينيّ/كلفينيّون
Cartesianism	المذهب الدّيكارتيّ، الدّيكارتيّة
Catholicism	الكثلكة
Causal determinism	الحتميّة السّببيّة
Causal nexuses	الرّوابط السّببيّة
Cause	سبب، علّة
Charity	الإحسان
Christism	المسيحانيّة
Civil state	الحالة المدنيّة
Clandestine literature	الأدب السّرّي
Classis	المجمع الإقليميّ
Cocceians	الكوكسيّون

Collegiant(s)	الكوليغيانت
Consistory	المجمع، مجمع كنسيّ
Contingency	العَرَض
Converso/Conversos	كونفرسو/كونفرسوس
Creationist account	التّفسير الخلقيّ
Definition(s)	تعريف/تعريفات
Demonstration(s)	برهان/براهين
District Synod	السّينودس الإقليميّ
Divine Providence	العناية الإلهيّة
Divine vocation	الدّعوة الإلهيّة
Dogmatism	الدّوغمائيّة
Egotism	الأنويّة
Empiricist(s)	التّجريبيّ/التّجريبيّون
Epistemology	الإبستمولوجيا
Esoteric	الباطنيّ
Essence	الماهيّة

Eucharist	الإفخارستيّا
Eudaimonia	الأيديمونيا
Exoteric	الظّاهريّ
Extension	الامتداد
External help	العون الخارجيّ
Fatalism	الجبريّة
General providence	العناية العامّة
Heretic	هرطوقيّ
Heterodoxy	هرطقيّة
Humanist(s)	الإنسانويّ/الإنسانويّون
Iconoclasm	تحطيم الرموز
Image(s)	صورة/صور
Imagination	الخيال، المخيّلة
Incarnation	التّجسّد
Incorporeal substance	جوهرٌ لاحسيٌّ
Inner light	النّور الدّاخليّ

Intellect	العقل
Internal help	العون الدّاخليّ
Introspection	التّفحّص الذّاتيّ
Jansenist	الجانسينيّ
Jewish mysticism	الصّوفيّة اليهوديّة
Justice	العدل، العدالة
Kabbalah	القبّلاه
Literary hermeneutics	علم التّأويل الأدبيّ
Ma'amad	المعماد
Masoretes	المسّوريّون
Material essence	الماهيّة المادّيّة
Materialism	المذهب المادّيّ
Mennonite(s)	المينونيّ/المينونيّون
Metaphysics	الميتافيزيقا
Mind(s)	ذهن/أذهان
Miracle(s)	المعجزة/المعجزات

Mode(s)	حال/أحوال
Monotheistic	توحيديّ
Natural Knowledge	المعرفة الطّبيعيّة
Natural light	النّور الطّبيعيّ
Naturalism	الطّبيعانيّة
Naturalistic	الطّبيعانيّ
Naturalistic method	المنهج الطّبيعانيّ
Naturalization	طبعنة
Necessitarianism	الضّرورانيّة
Negative freedom	الحرّيّة السّلبيّة
Neo-Aristotelianism	الأرسطيّة المُحدثة
Obedience	الطّاعة
Occasionalism	التّناسبيّة
Oligarchic system	النّظام الأوليغارشيّ
Orangist	الأورانجيّ
Organized religion	الدّين المنظّم، الدّيانة المنظّمة

Orthodox	قويم، تقليديّ
Overflow, emanation	الفيض
Pensionary	المتقاعد
Pentateuch	الأسفار الخمسة الأولى
Peripatetic philosophy	الفلسفة المشّائيّة
Pharisees	الفرّيسيّون
Philology	فقه اللّغة
Philosophical truth	الحقيقة الفلسفيّة
Piety	التّقوى
Predestination	الاختيار السّابق
Predikant/Predikanten	البريديكانت
Prophetic Knowledge	المعرفة النّبويّة
Proposition(s)	قضيّة/قضايا
Proto-citizens	المواطنون الأوّلون
Providential	ذو العناية
Provincial Synod	السّينودس العامّ

Quaker(s)	الصّاحبيّ/الصّاحبيّون
Reductive	الاختزاليّ
Reformed	إصلاحيّ، بروتستانتيّ، مصلح دينيّ
Reformed Church of Amsterdam	كنيسة أمستردام البروتستانتيّة
Regent(s)	الوصيّ/ الأوصياء
Remonstrant(s)	الرّيمونسترانت
Resurrection	القيامة، البعث
Revealed truth	حقيقة الوحي
Rosicrucian(s)	جماعة الصّليب الورديّ
Sadducees	الصّدّيقيّون
Salvation	الخلاص
Scholasticism	الإسكولائيّة
Secterian religions	الأديان الطّائفيّة
Sign(s)	آية/آيات
Skepticism	الشّكوكيّة
Socinianism	السّوسينيّة

Sovereign	صاحب السّيادة
Special providence	العناية المتميّزة
Stadholder	أمين المقاطعة
Stadholdership	أمانة المقاطعة
State of nature	الحالة الطّبيعيّة
States faction	حزب المقاطعات
States General	المجلس العامّ
States of Holland	مجلس مقاطعة هولندا
Substance	الجوهر
Superstition	الخرافة
Synod	سينودس
Theism	المذهب الألوهيّ
Thinking essence	الماهيّة المفكّرة
Thought	الفكر
Transubstantiation	استحالة الجوهريّة
True Religion	الدّيانة الحقّة، الدّين الحقّ

Understanding	الفهم
Unitarian(s)	الوحداويّ/الوحداويّون
Unmoved Mover	المحرّك اللّامتحرّك
Utilitarian	النّفعيّ
Voetians	الفوتيّون
Voluntarist(s)	الإراديّ/الإراديّون



عدّ الرّسالة اللّاهوتيّة السّياسيّة التي ألّفها سبينوزا من الكتب الفلسفيّة الفاضحة التي نُشِرت في القرن السّابع
شر حيث تطرّق سبينوزا فيها إلى عددٍ من المسائل التي لا يزال معظمها موضعَ جدالٍ ونقاشٍ في القرن الحادي
العشرين، وأهمّها العلاقة بين الدّين والسّياسة. لذا، لن يتفاجأ القارئ من ردّة الفعل العنيفة التي تلقّتها الرّسالة
تّى نعتها البعض كتابًا «مصنوعًا في جهنّم». وفي هذا الإطار يروي ستيفن نادلر في هذا الكتاب السّياق التّاريخيّ
لسّياسيّ الذي دفع سبينوزا إلى تأليف رسالته، ويعرض المصادر الفلسفيّة الكلاسيكيّة واليهوديّة التي اعتمد عليها،
ما يوضح منهجه في التّأويل الكتابيّ للأسفار المقدّسة، وتصوّره الرّاديكاليّ للألوهة والطّبيعة.



ISBN 978-603-91896-9-5

الطبعة الأولى: 2023

